الاستشراق

صورة الشرق في الآداب والمعارف الغربية

ضياء الدين ساردار



ترجمة : فخري صالح

الاستشراق

يقدم الباحث والأكاديمي والمذيع الباكستاني الأصل البريطاني الجنسية ضياء الدين ساردار في هذا الكتاب الموجز واسع الاطلاع والمعرفة، تاريخ الاستشراق، ملخصاً الرؤى النظرية حول هذا الفرع الملتبس من المعارف الغربية حول الشرق، وإعادة النظر حول الاستشراق بوصفه ممارسة معاصرة، ثم تأمل البعد ما بعد الحداثي للعملية الاستشراقية. وهو يتحرك في دائرة واسعة يرسمها للاستشراق، بادئاً قراءته من فيلم سينمائي يركز عدسته على العلاقة الاستعارية التي تقوم بين الشرق والغرب، ملقياً الضوء على صورة الشرق في الفكر والفلسفة والفن التشكيلي والروايات الشعبية والسينما والدراسات الغربية، منتهياً إلى تلمس عودة الاستشراق بقوة في نهايات القرن العشرين في دراسات المناطق والسينما والروايات الأكثر مبيعاً والألعاب الإلكترونية والموسوعات.

المعارف العامة
الفلسفة وعلم النفس
الديانات
العلوم الاجتماعية
اللغات
العلوم الطبيعية والدقيقة / التطبيقية
الفنون والألعاب الرياضية
الأدب
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة







ضياء الدين ساردار

الاستشراق

صورة الشرق في الآداب والمعارف الغربية

ترجمة: فخري صالح

مراجعة: د. أحمد خريس

الطبعة الأولى 1433هـ 2012م
حقوق الطبع محفوظة
© هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة (مشروع كلمة)

DS12 .S2812 2011
Sardar, Ziauddin
[Orientalism]

الاستشراق / ضياء الدين ساردار؛ ترجمة فخري صالح. -ط. 1.- أبوظبي: هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، كلمة، 2011.

ص 223 ؛ 21.5×13.5 سم.

ترجمة كتاب: Orientalism

تدمك: 978-9948-17-000-6

1. الاستشراق و المستشرقون. أ. صالح، فخري. ب. العنوان.

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الإنجليزي:
Ziauddin Sardar
Orientalism



www.kalima.ae

ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 451 6515 2 971+ فاكس: 127 6433 2 971+



الاستشراق

صورة الشرق في الآداب والمعارف الغربية

إلى ميريل: باحثة، ومستكشفة، وصديقة.

المحتويات

مقدمة المترجم

ليس نقد الاستشراق، أي تفحص مجموع المعارف والعلوم التي تتخذ من الشرق موضوعاً للبحث والدراسة، شيئاً جديداً في حد ذاته. فقد كان الاستشراق، منذ بداياته، موضع جدل وانتقاد، حتى بين طائفة الباحثين الذين أطلقوا على أنفسهم أو أطلق عليهم الآخرون لقب «المستشرقين». فهو إذن «معرفة» ملتبسة تختلط فيها الرغبة الحقيقية في المعرفة، والسعي إلى التعرف على «الشرق» بوصفه آخر مختلفاً، بالأيديولوجيا والتحيزات العرقية والثقافية، والغايات الكولونيالية وخدمة الإمبراطورية، كما بيّن إدوارد سعيد في دراسته الإشكالية الشهيرة الاستشراق التي صدرت في طبعتها الأولى عام 1978. وقد أثارت دراسة سعيد، منذ ذلك الوقت، ومازالت تثير، الكثير من الجدل والنقاش، والتقريظ، والنقد العنيف أحياناً، بسبب ما جاء في أطروحتها القوية حول ما مثله الاستشراق من علاقة معقدة بين المعرفة والقوة والخطاب، وبوصف الاستشراق جهازاً مفاهيمياً لدراسة الشرق وتحليله والحكم عليه وإحكام السيطرة حوله. يمكن القول، في هذا السياق، إن كتاب سعيد قد أسس، بغض النظر عن المواقف المتباينة التي اتخذها عدد كبير من الباحثين من أطروحة الكتاب والجغرافيا التخيلية التي ارتادها عمل سعيد، لنقد الاستشراق وفتح باباً واسعاً لعدد كبير من باحثي العالم الثالث الذين اعتبروا دراسة سعيد رائدة في هذا المجال فبدأوا النظر إلى الآداب والمعارف والعلوم الإنسانية الغربية بعيون أخرى، متنبهين إلى الحيل والغايات الاستشراقية المخفية في أساس عملية تمثيل الشرق، أو شرق الغرب، والأطروحات التي تنشأ عن دراسة المستشرقين والباحثين الغربيين لتلك المشارق العديدة الممتدة.

في هذا المناخ من الجدل حول الاستشراق يظهر كتاب الباحث الباكستاني ضياء الدين ساردار الذي يحاول أن يرتاد درباً أخرى، غير تلك التي سار فيها سعيد في كتابه الذي درس بصورة أساسية الاستشراقين الإنجليزي والفرنسي، كما ركز فيه على الشرق العربي الإسلامي، غاضاً البصر عن مشارق عديدة على رأسها الصين واليابان. لكن ساردار، الذي يركز كثيراً على صورة الصين واليابان في المخيال الغربي، ويشير إشارات عديدة إلى الاستشراق الذي تناول هاتين الحضارتين الشرقيتين، ينتهي في أطروحاته إلى أن هذا الفرع من فروع الاستشراق يقوم بمد مجال بحثه إلى الصين واليابان من دون أن يغير من نظرته إلى الإنسان الشرقي، فما يصدق على العرب والمسلمين يصح قوله على الصينيين واليابانيين. إنه يشدد على أن شرط نشوء الاستشراق يرتبط بالخوف من الإسلام والمسلمين على مدار المواجهة التي قامت بين الغرب والإسلام، وأن ما فعله الاستشراق الخاص بالصين واليابان هو تبديل المواضع الجغرافية ووضع الصينيين واليابانيين مكان العرب والمسلمين. وهو ما يجعل أطروحة ساردار، بخصوص الصور النمطية التي ينبيها الاستشراق حول الشرق، بغض النظر عن موضع هذا الشرق، وكذلك ما يقوله بخصوص التمثيل Representation، الذي تقوم عليه المعرفة الاستشراقية، إعادة إنتاج مواربة لأطروحة إدوارد سعيد بخصوص العلاقة بين المعرفة والقوة والخطاب. في سياق النظرية لا يأتي ساردار بتصور جديد حول الاستشراق، بل يلخص عمل من جاؤوا قبله، ومن ضمنهم إدوارد سعيد. ما يفعله ساردار في كتابه هو تقديم تاريخ موجز للاستشراق، وتلخيص الرؤى النظرية حول هذا الفرع الملتبس من المعارف الغربية حول الشرق، وإعادة النظر حول الاستشراق بوصفه ممارسة معاصرة، ثم تأمل البعد ما بعد الحداثي للعملية الاستشراقية. إنه إذن

كتاب يلخص ويعيد النظر، ويسعى إلى رؤية ما هو راهن وحي في ممارسة تبدو للوهلة الأولى عتيقة وتنتمي للتاريخ البعيد.

ما يحسب لكتاب ساردار الذكي واسع الاطلاع والمعرفة، والموجز المقتصد في الوقت نفسه، هي تلك الدائرة الواسعة التي يرسمها للاستشراق، بادئاً قراءته من فيلم سينمائي يركز عدسته على العلاقة الاستعارية التي تقوم بين الشرق والغرب، ملقياً الضوء على صورة الشرق في الفكر والفلسفة والفن التشكيلي والروايات الشعبية والسينما والدراسات الغربية، منتهياً إلى تلمس عودة الاستشراق بقوة في نهايات القرن العشرين في دراسات المناطق والسينما والروايات الأكثر مبيعاً والألعاب الإلكترونية والموسوعات. فمن وجهة نظر ساردار فإن الاستشراق ليس نوعاً من البحث الذي ينتمي إلى الماضي فقط، بل هو ممارسة معاصرة تعيد إنتاج نفسها في الثقافة الغربية لأنها تلبي حاجة في النفس الغربية تتصل بصور الذات والآخر والعلاقة مع هذا الآخر، كما أنها تتصل بعملية ابتناء العدو المفترض في المخيال كما في البحث والدراسة الغربيين. إن الاستشراق، حسب ساردار، ورغم كون صلاحيته قد انتهت، بدأ يحتل أراضي جديدة. فبعد أن تراجع ليصبح مجرد تخصص وخيال أدبي، ها هو يهاجم ليحتل عالم الأفلام والتلفزيون والأقراص المدمجة.

يبدو هذا الكتاب معنياً بتقديم رؤية راهنة للاستشراق بوصفه ممارسة ما بعد حداثية، بل إنه يسعى إلى المطابقة بين الاستشراق وفكر ما بعد الحداثة، لأن كليهما معنيان برؤية كل شيء بوصفه تمثيلاً، ونفيهما، كما يقول ساردار، أية إمكانية لوجود ما نطلق عليه اسم «الحقيقة»! لكن هذا التطابق الذي يفترضه المؤلف بين الاستشراق وفكر ما بعد الحداثة لا يمنعه أن يشير من حين لآخر إلى أن الممارسة الاستشراقية لا

تخلو من قدر من الإخلاص في البحث ودراسة لغات الشرق وعاداته وتحقيق مخطوطاته والتعرف على تاريخه وجغرافيته وآدابه، فيما يمثل نوعاً من البحث عن الحقيقة التي يدعي الاستشراق أنه يبحث عنها. تنشأ هذه الرؤية المتناقضة للاستشراق من طبيعة الممارسة الاستشراقية التي صورت نفسها كعمل بحثي خالص، بريء من الأغراض غير المعرفية، في الوقت الذي كان فيه العاملون في الاستشراق ينتمون إلى أدباء، بعضهم لم ير الشرق في حياته، وباحثين عكفوا على دراسة لغات الشرق وثقافاته وهم بعيدون في مدنهم وقراهم في الغرب؛ وكذلك من حكام ومندوبين ساميين وموظفين في إدارة شؤون المستعمرات، ما جعل المجال الذي يعمل فيه الاستشراق واسعاً وممتداً يصعب حصره وتحديد صوره وأشكاله وصيغ تحققه.

يقيم ساردار دراسته هذه على ما يمكن تسميته مجاز التخفي والتنكر الذي تحدث عنه الناقد والباحث الهندي هومي بابا. فما يفعله غاليمار في فيلم «مدام بترفلاي»، الذي يعمل ساردار على مفصلة رؤيته النظرية للاستشراق من خلال تحليل العلاقة التي يصورها الفيلم بين المرأة الشرقية الغامضة وموظف يعمل في السفارة الفرنسية في الصين، هو أنه يتشبث برؤيته المتخيلة غير الحقيقية للمرأة الشرقية، ومن ثمّ للشرق الذي ينظر إليه كأرض عامرة بالمتع الحسية الخالصة والحرية الجنسية غير المحدودة. إنه يموت رافضاً التخلي عن رؤيته وتصوره للمرأة والشرق حتى بعد أن يتبين في النهاية أن فراشته العزيزة رجل وليست تلك المرأة الخاضعة التي أذعنت لخشونته وعنفه وطاوعت رغباته. وكما يشير ساردار فإن «النساء الشرقيات، حسب غاليمار، يمنحن المرء كل المتع، بل أكثر من ذلك. يصور الاستشراق من ثمّ الشرق بوصفه كينونة سلبية منفعلة،

طفولية، يمكن الوقوع في حبها واستغلالها، وتشكيلها واحتواؤها، وترويضها واستهلاكها».

تختزل هذه الاستعارة، التي يتبناها فيلم «مدام بترفلاي»، والتي يؤول ساردار من خلالها العملية الاستشراقية بكاملها، طقماً من العلاقات والصور والرؤى الاستيهامية التي شكلها الغرب للشرق: صورة الشرق الطفل الذي لم ينضج بعد، صورة الشرق الخاضع الذي يمكن السيطرة عليه وتعليمه وتهذيبه ومعاملته بقسوة، صورة الشرق العجيب الغريب الذي يوفر إشباعاً للغرائز والمتع المشتهاة التي لا يستطيع الغرب تحقيقها بين ظهرانيه. إن بالإمكان القول إن العملية الاستشراقية بكاملها تجري مسرحتها؛ وما فعله ساردار هو إعادة كتابة تاريخ الاستشراق انطلاقاً من فيلم يختزل رؤية الاستشراق.

لكن المستغرب في كتاب ساردار هو هجومه العنيف على كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد، بل على كتابات سعيد الأخرى، وعلى شخصه وموقفه من الثقافتين العربية والإسلامية، مكتفياً باقتباسات قليلة ومبتسرة من أعمال سعيد التي تدور حول الاستشراق والكولونيالية والعلاقة بين الشرق والغرب ومفهوم المثقف. فعلى الرغم من أن ساردار يبني أطروحة مشابهة لتلك التي عمل عليها سعيد، سواء في الاستشراق أو في الثقافة والإمبريالية، إلا أن ساردار ينكر على الناقد والمفكر الفلسطيني الأمريكي الإتيان بأي جديد، مفضلاً على عمله ما كتبه مواطنه الفلسطيني عبد اللطيف الطيباوي عن الاستشراق الإنجليزي، والدراسة الريادية التي أنجزها المفكر المصري أنور عبد الملك عن «أزمة الاستشراق» في ستينيات القرن الماضي ونشرها لأول مرة في مجلة «ديوجين» التي كانت تصدرها منظمة التربية والثقافة والعلوم (اليونسكو) التابعة للأمم المتحدة، والتي أشاد بها إدوارد سعيد في

كتابه الاستشراق، وكذلك كتاب المفكر التونسي هشام جعيط عن أوروبا والإسلام، وما كتبه عالم الاجتماع الماليزي سيد حسين العطاس عن أسطورة المالاوي الكسول.

لا يمكن تفسير هذه الانعطافة السلبية، غير المتوقعة، إلا بوصفها انفعالية، منحازة، غير متدبرة، لأنها لا تستند إلى عرض فعلي لما أنجزه سعيد في دراسته عن الاستشراق؛ بل إنها تراكم النقد الذي وجّه لسعيد من دون أن تسعى إلى تفنيد هذا النقد أو تبيان قوة حجتها أو ضعفها، حتى عندما تستبعد نقد المؤرخ البريطاني برنارد لويس لكتاب **الاستشراق**، وما كتبه المفكر وعالم الاجتماع البريطاني إيرنست غيلنر عن كتاب **الثقافة والإمبريالية**، بالقول إن ما كتبه هذان المنافحان عن الاستشراق ضعيف وخارج السياق. فلا يمكن لأي كاره موضوعي لإدوارد سعيد وعمله أن يصفه بأنه لم يضف شيئاً، وأنه أهمل عمل كل من سبقوه، وبدا و«كأنه ظهر فجأة جاهزاً كاملاً من لا مكان، وبدأ يشكل الجدل والنقاش حول الموضوع بصورة مهيمنة»، بحسب تعبير ساردار. فسعيد يشير إلى كل من نورمان دانيال وعبد الله العروي وألبرت حوراني وك. م. بانيكار ور. دبليو سذرن، ويذكر باهتمام واضح أنور عبد الملك في أكثر من موضع من كتابه. وهو يشير كذلك وفي أكثر من موضع في كتابه الثقافة والإمبريالية إلى عمل العطاس حول أسطورة المالاوي الكسول، محتفياً بدراسة عالم الاجتماع الماليزي الرائدة؛ ويشير إلى أعمال مالك علولة وطلال أسد وأنور عبد الملك وعبد الله العروي وبانيكار، ما يدل على أن إدوارد سعيد لم يتعمد، كما ادعى ضياء الدين ساردار، أن يضرب صفحاً عن منجز الآخرين في حقل البحث الذي ينتمي إليه عمله في الاستشراق والثقافة والإمبريالية.

المهم أن ساردار لا يعترف بإنجاز إدوارد سعيد في حقل الكتابة عن

الاستشراق، ولا يتبين التأثير الحاسم الذي مارسه كتاب سعيد في قوس واسع من الدراسات الحافة بالاستشراق، وعلى رأسها دراسات ما بعد الاستعمار التي كان لكتاب سعيد الفضل الأكبر في بلورته وجعله تياراً عريضاً في النظرية الأدبية المعاصرة. لا أريد هنا بالطبع الدفاع عن إدوارد سعيد، وأصالة كتابه الاستشراق لأن لذلك مجالاً آخر، ولكنني أورد هنا ما كتبه أحد منتقدي سعيد (هل أقول أحد كارهيه والمحرضين عليه؟)، عن التأثير الحاسم الذي مارسه ومازال يمارسه كتاب الاستشراق. يقول كيث ويندسكاتل Keith Windscuttle في مقالة نشرتها مجلة New Criterion (المعيار الجديد):

«في بداية عام 1998 أقام متحف الفن في نيوساوث ويلز في سيدني معرضاً بعنوان «الاستشراق: من ديلاكروا إلى كلي». تضمن المعرض 124 لوحة و50 صورة فوتوغرافية، وقد أنجز معظم اللوحات والصور المعروضة فنانون أوروبيون، ينتمون إلى القرن التاسع عشر، وكانوا استوحوا موضوعات أعمالهم من شمال إفريقيا وبلاد الشام. ومن الملاحظات المطبوعة في كاتالوغ المعرض يمكننا القول إن المرجعية الجمالية لا تشير إلى بعض نقاد الفن، بل إلى الناقد الأدبي إدوارد سعيد، إذ إن اسمه يتكرر بصورة ملحوظة في ذلك الكاتالوغ. وتكشف اللوحات المعروضة، كما يقول منظمو المعرض، عن صحة أطروحة سعيد عن «التحامل المتواصل الماكر، الذي تمارسه المركزية الأوروبية، ضد الشعوب العربية الإسلامية وثقافاتها»، و«العنف الناتج عن الزحف الاستعماري للقوى الأوروبية». وقد كانت هذه المصادقة من القوة بحيث تدافعت الجماهير، التي جاءت لمشاهدة المعرض، لشراء الطبعة الجديدة من كتاب سعيد الشهير **الاستشراق** التي كانت ظهرت حديثاً عن دار نشر بنغوين». ويقول الكاتب في موضع

آخر من مقالته مشيراً إلى إدوارد سعيد: «إن تأثير أستاذ الأدب الأمريكي الفلسطيني هو من الضخامة بحيث إن عدداً هائلاً من التعليقات، التي تكتب حول الفن والأدب والسينما والموسيقى والتاريخ الأوروبي، تتعبد بصورة طقسية في محراب أفكاره».

فخري صالح

عمان، تشرين الثاني 2010

مقدمة

تمثل مشكلة الاستشراق Orientalism، أي ما يجعل عملية تشريح هيكليته وعرضها أمرين يتطلبان الكثير من الدقة والحيلة، حقيقة وجوده الفعلي. ولأن الاستشراق موجود فإن لدينا عالماً نعي فيه الواقع بصورة مختلفة، ونعبر عنه ونختبره من خلال عدد لا يحصى من طرائق الفهم المتبادلة. لكي يناقش المرء الاستشراق فإن عليه أن يحث الناس على تجاوز هذا النوع من سوء الفهم لكي يكون في مقدورهم رؤية ما جرى إخفاؤه؛ ليميزوا الحدود المختلفة للصورة التي جرى تشويهها لقرون خلت من الرؤية قصيرة النظر.

ليس هناك أي شيء بخصوص الاستشراق يمكن اعتباره محايداً أو موضوعياً. فهو من حيث التعريف مبحث متحيز وذو طبيعة مشايعة. فلا أحد يأتي إلى هذا المبحث من دون أن يحمل معه خلفيته ومتاعه الخاص. يتألف هذا المتاع الخاص من فرضية تقول، بسبب من تاريخها الممتد في الزمن، إننا في هذا المبحث أو على ضفافه سنعثر على معرفة حقيقية بخصوص الشرق؛ وإن هذه المعرفة يمكن استخدامها لتطوير فهم الثقافات التي تنتج في شرق الغرب. ومن هنا فإن مهمة هذا الكتاب تتمثل في تقويض هذه الفرضية والتقليل من شأنها وفي الوقت نفسه تبيان أن الاستشراق، رغم كون صلاحيته قد انتهت، بدأ يحتل أراضي جديدة. فبعد أن تراجع ليصبح مجرد تخصص وخيال أدبي، ها هو يهاجم ليحتل عالم الأفلام والتلفزيون والأقراص المدمجة. ليس موضوع الاستشراق محصورا، هذه الأيام، في ما تعارفنا عليه بوصفه «الشرق»، بل إنه يشمل أوروبا نفسها، موطن الاستشراق وأصله.

رغم أن الاستشراق حقيقي، فإنه مايزال مع ذلك إنشاء زائفاً. إنه شيء منفصل ولا صلة له مطلقاً بالشرق من الداخل وكما يفهم هذا الشرق نفسه. وليس هناك خريطة طريق، ولا خط سير رحلة ضمن المبحث نفسه لكي يضيق شقة الخلاف الناشئة بين هذين العالمين. وتتمثل أطروحتي في حقيقة أن الاستشراق سوف يظل على الدوام عقبة في سبيل الفهم المتبادل بين الشرق والغرب. إننا بحاجة لكي نبدأ من جديد، إلى مقدمات ومداخل مختلفة، لنجد نقاط انطلاق جديدة للقاء حقيقي غير زائف مع البشر والأماكن والتاريخ والأفكار والوجود الراهن الذي يقع شرق الغرب. ومن هنا، ومع وجود كثير من المادة البحثية، والعديد من النصوص الأدبية ذات الطبيعة التخيلية، والتي يثور الجدل بشأن معظمها ضمن حقل الاستشراق كله، فإن الرسالة تبدو غير مريحة، وغير مرحب بها، ومثيرة للقلق. إنها تستدعي بقوة الأسئلة التي يطرحها ألن لويس Alun Lewis في قصيدته «غوطة شعب الماراثا» Maratha Ghats، وهي نفسها نص استشراقي مثير للاهتمام كتبه الشاعر عندما كان يخدم طياراً في الهند خلال الحرب العالمية الثانية:

وهل تمر ألف سنة عبثاً؟
وتبدأ بعدها ألف سنة أخرى؟

إن الجواب عن هذين السؤالين يتمثل في الرحلة المليئة بالعقبات الخاصة بتأليف كتاب عن الاستشراق. بلى، إن الجواب على السؤالين مهم وضروري. فألف سنة من الاستشراق تعد عقيمة تماماً بخصوص توفير أساس صلب لمعرفة الشرق؛ ويمكن لألف سنة أخرى أن تمثل استمراراً لمسار المواجهة العدائية العقيمة أو تدشن انطلاقة جديدة في العلاقة. إن أصعب ما يمكن أن نكتبه هو الدعوة إلى الإقرار بالكم القليل الذي نعرفه حقيقة عندما

نواجه المكتبة الهائلة الخاصة بالاستشراق.

أخيراً، عليَّ أن أنتهز هذه المناسبة لأشكر صديقتي ميريل ديفيز التي وفرت عوناً حقيقياً ودعماً لا يقدر بثمن في كل مرحلة من مراحل تأليف هذا الكتاب. إن معرفتها الواسعة بتاريخ أوروبا والتاريخ غير الغربي كذلك، مقرونة باستجابتها السريعة تقريباً، كانت على الدوام مثار دهشتي واستغرابي. الشكر أيضاً لستيف فولر الذي كان أول من اقترح عليَّ تأليف هذا الكتاب. كما أنني أدين بالشكر لفيني لال، الذي تناقش معي وجادلني بشأن الكثير من النقاط التي أثرتها في هذا الكتاب، وجولييت ستين، وسين كوبيتن وسهيل عناية الله لتعليقاتهم وملاحظاتهم النقدية. أخيراً، فإنني أشعر بالامتنان لغيل بوكسويل وأوافي كولينز في مساعدتهما في جمع المادة البحثية لهذا الكتاب.

-1-

مفهوم الاستشراق

الشرق، أي الأرض التي تقع شرق الغرب، هو مملكة الحكايات. وقد جرى على الدوام تغليف حقيقة هذا الشرق بأشكال من القص بوصفها حقيقة، وخيالاً، وحكاية خرافية ذات مغزى. إنه يستدعي الخيال، لذا دعونا نبدأ الحكاية. دبلوماسي فرنسي يلتقي السيدة الأولى لأوبرا بكين ويقع في حبها. وتؤدي العلاقة الغرامية في النهاية إلى محاكمة الدبلوماسي وإدانته بتهمة التجسس. هذه هي الحكاية الأساسية في فيلم ديفيد كرونينبيرغ المذهل مدام بترفلاي M. Butterfly (1993)، المأخوذ عن مسرحية بالعنوان نفسه لديفيد هنري هوانغ، الذي كتب سيناريو الفيلم أيضاً. تعرض مسرحية مدام بترفلاي، التي «تستلهم قصة حقيقية»، خطاباً كاملاً عن الاستشراق.

من بداية الفيلم يتبين لنا أن رينيه غاليمار هو أقرب ما يكون شخصية بيروقراطية باهتة قليلة الشأن في السفارة الفرنسية في بكين، يعمل محاسباً، وهو شخص مكروه من قبل زملائه. إنه رجل أشيب: من النوع المضجر، شخص متعلم مهذب من أولئك الذين يتجنبهم المرء في الحفلات. يستخدم هوانغ «قصة الحب» والسيرة الذاتية لغاليمار لكي يعتصر الموضوعات الكبرى والخصائص الجوهرية للاستشراق. تبدأ القصة في الصين عام 1964 وتمتد إلى فترة اندلاع الثورة الثقافية، قبل أن تعود إلى فرنسا عام 1968 زمن الثورة الطلابية. إنها تغطي فترة حرب فيتنام عندما لعبت فرنسا دور آذان أمريكا وعيونها في الصين. تمكن هذه الخلفية هوانغ من تقديم شرح لكيفية

الاستخدام التطبيقي في السياسة؛ إنه دقيق في تعيين باثولوجيا الاستشراق في العقل الغربي بالقدر الذي هو بارع في استعراض سياساته الواقعية realpolitick. المسألتان لا تمثلان حكايتين مختلفتين؛ إنهما بمثابة عناصر أساسية مجتمعة في حكاية الاستشراق الكاملة. وتتأسس باثولوجيا الرؤية الاستشراقية على رغبتين متزامنتين اثنتين: البحث الشخصي المحموم للذكر الغربي عن عالم الغريب والمدهش وكذلك عن الجنس في الشرق، والهدف الجمعي لتعليم الشرق والسيطرة عليه في ميادين السياسة والاقتصاد. إن هوانغ، إذ يضُمِّن عمله إشارات إلى ثورة الطلاب عام 1968، يشير إلى استخدام الشرق بوصفه وسيلة للنقد الداخلي والحاجات المحلية للإصلاح والتغيير في الغرب– إن الطلبة الثائرين في شوارع باريس يلوحون بكتاب **ماو الصغير الأحمر**. يعمل الاستشراق إذن بوصفه الفرد الخارجي والرغبة الجمعية لامتلاك الشرق، وفي الوقت نفسه بوصفه الرغبة الداخلية في تنسيب الشرق وملاءمته.

في الوقت الذي يمثل فيه غاليمار الغرب، فإن سونغ ليلينغ، موضوع رغبة غاليمار، هي التمثيل الغربي للشرق. لكن ليس الغرب أو الشرق كينونتين متناغمتين متحجرتين؛ فكلاهما ذو طبيعة معقدة، تنطوي على شيء من الغموض، وهما غير متجانستين أبداً. لقد تشكل الشرق وهو مازال يتشكل. من الحضارات العظيمة التي تقع شرق الغرب: الإسلام والصين والهند واليابان. وليس بإمكان الغرب إنكار تاريخ هذه الحضارات ومكانتها المستقرة في سلسلة الحضارات البشرية، بل إن عليه أيضاً أن يميز قوتها وغناها. فالقوة الثقافية والعسكرية والغنى الاقتصادي والثقافي لتلك الحضارات هو الذي تسبب في بروز الاستشراق. بهذا المعنى فإن الاستشراق مقيد بالجغرافيا– لقد نشأ من حقيقة كون الحضارات القوية المؤثرة في

الشرق مثلت إغواء لرغبات الحضارة الغربية؛ كما أن حضارات الشرق لم تسقط عندما بدأت قوة الغرب في الصعود. لكن الغرب نفسه لم يكن دائماً هو «الغرب». إن فكرة الغرب ككينونة سياسية تعود إلى القرن التاسع عشر. قبل ذلك كان هناك العالم المسيحي Christendom. ويمكن أن نتتبع أصول الاستشراق ومعظم تاريخه في المواجهات التي حصلت بين العالم المسيحي وأقرب جيرانه، أي الإسلام. ومع أن مدام بترفلاي عمل يدور حول الصين، وبصورة غير مباشرة حول اليابان، فإن موضع الرغبة الغربية الأصلية كان الإسلام. ففي المواجهة بينه وبين الإسلام طور الغرب رؤيته للشرق بوصفه موضعاً يتعذر سبر غوره، موضعاً للغرابة ومثاراً للدهشة ومكاناً شبقياً، حيث تسكن العجائب والغرائب وتعرض المشاهد الوحشية والبربرية. لقد عملت الحروب الصليبية، على سبيل المثال، على خلق تمثيلات للمسلمين، وإدامتها، بوصفهم أشراراً وفاسدي الأخلاق، فاسقين وبرابرة، جهلة وأغبياء، قذرين ومن نوع أدنى، متوحشين وبشعين، مهووسين وعنيفين. من وجهة نظر العالم المسيحي، كان الإسلام الوجه المظلم لأوروبا. لقد قاد الإصلاح الديني البروتستانتي وصعود الإمبراطورية العثمانية إلى تحول العالم المسيحي ليصبح «الغرب». ففي القرنين السابع عشر والثامن عشر كان «الغرب» مكوناً من مساحة جغرافية هائلة يطلق عليها «أوروبا» و«الغرب» Occident. إن لمصطلح «أوروبا» تاريخاً ممتداً يعود إلى أيام الإغريق والرومان، وقد كان شائعاً ومتداولاً لفترة طويلة من الزمن.

«بعد الاختراق الكولونيالي للهند والصين والشرق الأوسط خلال القرن التاسع عشر، استطاع «الغرب» لأول مرة أخذ دور سياسي أكثر بروزاً، أي بوصفه الدال على المشروع الإمبريالي الخاص بأوروبا. في هذا الوقت بالذات بدأ الغرب يضم الولايات المتحدة، التي كان يشار إليها بلفظ «العالم

الجديد»)، ويدمج نفسه مع مفهوم «الحضارة» Civilization الذي سكه فلاسفة التنوير ليعرفوا هدف الطفرة الاجتماعية التي عينوا هويتها بوصفها العمليات والمؤسسات التي تحدد بدء تطورات الملكية الخاصة، والعائلة، وتداول العملات النقدية(1).

أصبح مفهوم الحضارة الغربية من ثمّ هو المقياس الذي نقيس به الثقافات والحضارات الشرقية، بدلاً من مفهوم العالم المسيحي. لقد وضع التصنيف المفهومي لـ«الغرب» مقابل مفهوم «الشرق»، ودل الشرق على كل ما ليس غرباً وعلى بعض ما رغب فيه الغرب حقاً.

في مدام بترفلاي يبدأ لقاء الغرب والشرق في حفل استقبال تقيمه سفارة. وتكون تسلية المساء مشهد الموت في أوبرا بوتشيني مدام بترفلاي تؤديه فنانة محلية تدعى سونغ ليلينغ. ويعترف غاليمار بأنه لم يسبق له أن شاهد أوبرا مدام بترفلاي. ورغم أن الحاضرين يلاحظون أن الفنانة المحلية لا يناسب صوتها الدور، إلا أن غاليمار يكون مسلوب اللب إلى درجة الانسحار. وعندما يتقدم نحو سونغ ليلينغ تدشن المحادثة التي تجري بينهما دينامية الحكاية:

غاليمار: لقد شاهدت على الدوام مغنيات أوبرا سمينات بماكياج رديء.

سونغ: لكن الماكياج الرديء ليس شيئاً خاصاً بالغرب وحده.

غاليمار: لكنني لم أشهد في حياتي أداء مقنعاً كأدائك.

سونغ: مقنع؟ أنا بوصفي امرأة يابانية؟ هل تعلم أن اليابانيين استخدموا الآلاف من مواطنينا في تجارب طبية أثناء الحرب؟ لكنني أعتقد أن هذا النوع من المفارقة يصعب فهمه من جانبك.

غاليمار: أبداً. ما عنيته أنك جعلتني أتبين جمال الحكاية. موت [مدام

بترفلاي]. تضحيتها. إنه لا يستحق ذلك؛ لكن ما الذي كان بإمكانها فعله؟ لقد أحبته إلى حد العبادة. هذا جميل بالفعل.

سونغ: لم يبدو ذلك بالنسبة لك شيئاً رائعاً! أنت الرجل الغربي.

غاليمار: عفواً، ماذا تعنين بكلامك؟

سونغ: يبدو ذلك متصلاً بخيالك وأوهامك المفضلة. المرأة الشرقية الخاضعة، والرجل الأبيض القاسي.

غاليمار: لا أظن ذلك.

سونغ: فكر بالأمر على النحو التالي: ماذا تقول لو أن فتاة شقراء من المشجعات في الألعاب الرياضية وقعت في غرام رجل أعمال ياباني قصير؟ إنه يتزوجها ثم يعود إلى بلاده ويمكث هناك مدة ثلاث سنوات، فيما هي تؤدي الصلوات متعبدة أمام صورته وترفض الزواج من شاب من آل كنيدي تقدم لخطبتها، وعندما تعلم أن زوجها تزوج من امرأة أخرى تقتل نفسها. أعتقد أنك سترى أن تلك الفتاة حمقاء مجنونة بلا أي شك، أليس كذلك؟ لكن لأن المرأة التي قتلت نفسها شرقية وقد ضحت من أجل رجل غربي فإنك تجد ذلك شيئاً جميلاً.

والآن، فإن معظم الأشخاص الذين هم على قدر من الثقافة يعلمون أن أدوار النساء في الأوبرا التقليدية الصينية يؤديها رجال. والأمر نفسه كان يحصل في التقليد الأوروبي كما في أعمال شكسبير وموليير. لكن غاليمار مصمم على أن يرى في سونغ لا مجرد امرأة بل تجسيداً لنوع معين من النساء: «المرأة الشرقية الخاضعة المطيعة». يجادل هوانغ أن ما هو جوهري وأساسي في مسألة الخضوع في الرؤية الاستشراقية هو الرغبة في عدم المعرفة. إن موضوع الحب ليس المرأة الفعلية من لحم ودم التي تدعى سونغ ليلينغ، سواء أكانت رجلاً أم رجلاً يلعب دور امرأة. إن موضوع الحب هو مدام

بترفلاي، المرأة المتجسدة في الأوبرا والتي يصمم غاليمار على أن يعثر عليها في سونغ ليلينغ. إن المعرفة المفترضة المشتقة من الرؤية الاستشراقية مبنية لا على الدقة والمنفعة بل على الدرجة التي يتعزز فيها احترام الغربي لنفسه. إنها تتحقق من خلال تحويل الخيال إلى واقع، بوصفه نوعاً من المتعة الجمالية أكثر من كونه حقيقة. إن الاستشراق، من ثمّ، هو جهل مشيد ومصنوع، نوع من خداع النفس المقصود الذي يجري عكسه على الشرق في نهاية الأمر.

لعب هذا النوع من الوهم دوراً رئيسياً في التقليد الغربي البحثي. إن تمثيل الثقافات والحضارات الواقعة شرق الغرب، التي جاء الاستشراق ليدلل عليها، يرتكز إلى جهل مصنوع أي أن تلك التمثيلات قد جرى اختراعها وتلفيقها عن عمد وسابق إصرار– كما جرى تصنيعها كأدوات لـ«احتواء» هذه الثقافات والحضارات و«إخضاعها». كتقليد بحثي كان الاستشراق معنياً بدراسة الحضارات الآسيوية، والتعرف على النصوص الأساسية في هذه الحضارات وتحقيقها وشرحها وتأويلها؛ كما أنه كان معنياً بنشر هذا التقليد البحثي ونقله من جيل إلى جيل عبر سلسلة ثابتة من الأساتذة والطلبة. ركز هذا التقليد في الأساس على الإسلام؛ وقد أصبحت الدراسات الإسلامية فرعاً أساسياً من الاستشراق. من هنا فقد درس الاستشراق الإسلام والحضارات الأخرى باستخدام أفكار أوروبية عن الله والإنسان والطبيعة والمجتمع والعلم والتاريخ، ووجد بصورة متسقة أن الثقافات والحضارات غير الغربية متخلفة وأدنى من الثقافة والحضارة الأوروبيتين. لقد قام الاستشراق بمقاربة الشرق باستخدام مفاهيم محددة خاصة بالتاريخ الثقافي، وأصول الديانات وتطورها، والطرق التي ينبغي أن تفهم النصوص المقدسة وتؤول من خلالها، وذلك باستخدام أفكار سياسية

معينة والكيفية التي تنشأ فيها المجتمعات وتتطور. كان البحث الاستشراقي وما زال بحثاً في سياسات الرغبة: إنه يعمل على تصنيف الرغبات الغربية وتنظيمها في فروع معرفية أكاديمية، ثم يقوم بعكس هذه الرغبات على دراسته للشرق. وقد وجد أن العلوم التي أنتجها المسلمون والصينيون والهنود، على سبيل المثال، ليست علوماً، وقام بتخليد هذا الوهم وإدامته والقول إن العلم الحقيقي قد جرى إبداعه في الغرب وهو ينتسب للغرب. بصورة مماثلة فإن القانون في الإسلام لم يكن قانوناً بأي معنى من المعاني؛ ولم يكن الطب الصيني يستحق إطلاق اسم الطب عليه؛ كما أن الحضارة الهندية لا تمتلك أي مفهوم للعقلانية والعقل الأصيل الخالص هو النعمة التي اختصت بها الحضارة الغربية. في سلم التحول والتطور ظل الشرق متخلفاً عن الغرب بصورة ثابتة. أصبح علم الاستشراق مؤسسة حصينة ذات مكانة رفيعة بأدواتها البحثية الخاصة. مناهج التعليم، شبكة التواصل ونظام تمرير «الشعلة» من المعلم للتلميذ. لقد اكتسب أسلوبه الخاص في التفكير وصيغة التحليل المبنية على التمييز الوجودي والمعرفي بين الغرب والشرق. أصبح الاستشراق تقليداً مغلقاً خالداً متواصلاً ومكتفياً بنفسه، قادراً على أن يقاوم بعناد أي نقد داخلي أو خارجي: نظاماً سلطوياً منتعشاً هذه الأيام وبالقوة نفسها كما كان في أزمنة الاستعمار.

إن ما يهم هوانغ بصورة أساسية هو تقديم دراسة للعقل الاستشراقي عبر ما يعده المكون الرئيسي فيه، أي فتنة الجنس ووهم المرأة الشرقية الخاضعة المطيعة. إن عمله يستقي عنوانه من واحدة من أعظم الصور الأيقونية للرؤية الاستشراقية، **مدام بترفلاي**؛ ومن هنا فإن موسيقى أوبرا بوتشيني والسيناريو الخاص بها تتخلل الفيلم كله. إن **مدام بترفلاي** تصطف جنباً إلى جنب مع كليوباترا وماتا هاري كتجسيدات للمركب الشرقي، وهو مرض يجد

التعبير الأمثل عنه في الأشخاص الحقيقيين الذين يمتلكون حيوات أدبية. كما أن تفاعل الواقع والخيال مسألة مركزية حيث يتمكن الاستشراق من تحقيق حضوره وفاعليته الكاملين. في تقديمه لـمدام بترفلاي يجعل هوانغ من رينيه غاليمار التجسيد الأيقوني للمستشرق، بل الموازي الدقيق له.

بالنسبة إلى غاليمار فإن مدام بترفلاي جديرة بأن تتذكر بسبب جمال حكايتها، فهي «تضحية خالصة». وإذ يطور هذه الفكرة في الفيلم فإنه يقوم بتوسيعها لتعني الحب غير المشروط الذي تمنحه النساء الشرقيات لرجال لا يستحقون. هذه فكرة تجري كالسم في [ثقافة] الغرب. وهي بمعنى من المعاني تمثل موازياً دقيقاً لعلم اللاهوت المسيحي. وفي الوقت الذي لا يبدو فيه هوانغ مهتماً بمعالجة الدين في عمله فإن مدام بترفلاي هي نص ديني من الداخل. يستخدم هوانغ ببراعة الأفكار المسيحية الأساسية لكي يوضح دورها المحوري في خلق الرؤية الاستشراقية. التضحية الخالصة، والحب غير المشروط لمن لا يستحق؛ هاتان في الحقيقة فكرتان مألوفتان ومركزيتان ضمن مجموع الأفكار التي تقوم عليها المسيحية. بالنسبة لهوانغ فإن حقيقة كون الذكر الغربي أقل انسحاراً بفعل الجنس منه بفكرة الحب الكامل هي فكرة أقرب إلى حد ما من التعلق بالرهبنة. إن الالتباس الجنسي ثيمة مركزية في العلاقة بين غاليمار وسونغ ليلينغ التي يطلق عليها لقب «فراشتي». إن جسد سونغ ليلينغ، الرجولي نوعاً ما، يسلب لبه لأنه يشبه جسد «فتاة صغيرة»، حيث يظهر مركب الانجذاب الجنسي للأطفال أقرب إلى السطح. لكن العنصر الجنسي يبدو أكثر التباساً وتعقيداً. إن حب الأطفال يفهم بوصفه غير مشروط، وهو يمنح العاشق إمكانية إضافية للتطويع والتعليم والتربية. يضيف دافع الحب الجنسي للأطفال معنى ضمنياً جديداً لفكرة [روديارد] كيبلينغ Kipling عن الآخر، أي غير الغربي، بوصفه «نصف

شيطان نصف طفل». إن النساء الشرقيات، حسب غاليمار، يمنحن المرء كل المتع، بل أكثر من ذلك. يصور الاستشراق من ثمّ الشرق بوصفه كينونة سلبية منفعلة، طفولية، يمكن الوقوع في حبها واستغلالها، وتشكيلها واحتواؤها، وترويضها واستهلاكها.

تمنح «فراشة» غاليمار عارها له، نوعاً من الحياء والتواضع الذي يحتفظ بقدر من السرية الباطنية الملغزة. عندما يلتقي غاليمار سونغ ليلينغ لأول مرة في أوبرا بكين يلمحها و«هي» تلوح خلف ستارة من الشاش، صورة مليئة بالتلوينات الخاصة بالحريم وعالم البهجة المخبوءة. إنها عذراء تقول سونغ ليلينغ لغاليمار: «رغم أنني قليلة الخبرة إلا أنني لست جاهلة. لقد تربيت كامرأة شرقية تعرف فنون الحب الغربية والعجيبة وكيف توفر المتعة الجنسية». لكن المتعة الجنسية، في العقل الغربي، مرتبطة على الدوام بفكرة الخطيئة الأصلية، وفي العقل الكاثوليكي فإن المعنى الضمني لهذه الفكرة هو أن الحياة الفضلى هي حياة المترهب. وقد اكتسب الجنس على الدوام تلوينات الخطيئة والغواية. يشارك الجنس إذن في تقديم دعامات دينية للاستشراق. في النظرة الغربية يوفر الشرق مباهج جنسية عجيبة، وممارسة للخطيئة، مغلفة بتقاليد عتيقة، غريبة، ذات طبيعة سرّانية.

إنه لأمر مهم أن نميز أن غاليمار يحقق امتلاكه الكامل للاستشراق من خلال إغراء آخر، أي ذلك الإغراء الذي تمتلكه ثقافة وتراث عتيقان خاصان بالشرق. إن «فراشته» تعمل في أوبرا بكين حارسة الثقافة العتيقة والمكان التقليدي الفخم الذي يتمكن غاليمار من زيارت «ها» فيه. ما يفهمه غاليمار من الوضعية الأيقونية لامرأته الشرقية هو وظيفة اندراجها ضمن التقليد الثقافي العريق؛ إنه يشكل شخصيتها ويمنحها المعرفة الخاصة بها. لكن هذه الواجهة التي يعمل غاليمار على صنعها تبدأ في التشقق

في لقائه الأول بالحرس الأحمر حيث ينتهي اللقاء بحرق الملابس الخاصة بأوبرا بكين، متعرفاً على غطاء الرأس الرقيق الناعم الذي ارتدته «فراشته» في إحدى المرات. في الرعب الذي يختبره غاليمار ثمة معنى ضمني لنوستالجيا التقليد العتيق، وتذكير بأن الغرب يتقدم ويتغير في الوقت الذي يتوقع أن يبقى الشرق ثابتاً لا يتغير لتمسكه بالتقاليد؛ ومن ثمّ فإنه يبقى متخلفاً مدفوناً في تاريخ العصور الوسطى.

كان للبحث الاستشراقي موقف محدد من التراث والتقليد. لقد شدد منذ البداية على القديم مفضلاً إياه على الميراث الحي. كما اكتشف «ماضي» الشرق الذي يمتلك الاستشراق سلطة وسيطرة عليه أكثر من الشعوب الشرقية الأصلية نفسها. لم يدرس المستشرقون الفقه الإسلامي، ذا التاريخ والتقليد العريقين، بل إنهم في الواقع قاموا بإعادة تشكيله. لقد عرض الاستشراق القانوني الفقه الإسلامي بصورة جوهرانية، واستخدموا هذه الاستراتيجية للمجادلة بأن المسلمين هم بالأساس محافظون مشدودون إلى تقاليد وعادات متخلفة. أما في الهند فلم «يكتشف» المستشرقون الماضي فقط بل إنهم قاموا بإعادة تكوينه مضفين عليه وبصورة محددة شكلاً ثنائياً: وهكذا أصبح المسلمون الأغراب الذين مثلوا الهند غير الأصيلة في الوقت الذي عانى فيه الهندوس أهل الهند الأصليون وحضارتهم من اضطهاد الغزاة [المسلمين]. لقد جرى تلفيق تاريخ جديد وعصر هندوسي ذهبي سقط فريسة طغيان الغزو الإسلامي للهند. وهكذا وعندما بدأ البريطانيون في حكم البنغال وصل اثنان من الحكام البريطانيين بهذه الثنائية في الحقيقة إلى حدود العمى التام. عندما طلب من عالم الجغرافيا جيمس رينيل James Rennell والحاكم السابق هنري فيردست Henry Verdst أن يقوما بإحصاء النسبة العددية للمسلمين، أي السكان غير الأصليين للبنغال، التي تسمى

الآن بنغلاديش، أخبرا لجنة برلمانية بأن المسلمين يشكلون خمس عدد السكان فقط!(2). لقد استخدمت هذه الاختلاقات التاريخية والقانونية للقول بأن المجتمعات الشرقية استبدادية في طبيعتها. إن الاستبداد الشرقي هو نتاج غياب مؤسسات المجتمع المدني التي دونها لم يكن بالإمكان التحرر من الإقطاع. والمجتمعات المسلمة، على سبيل المثال، لم يكن لديها أي مدن مستقلة أو مؤسسة بيروقراطية عقلانية، أو سلطة قانونية مستقرة، أو طبقة برجوازية مقدامة، أو حقوق وحريات تتساوق مع أي ثقافة مدنية قانونية. كان هناك غياب تام للمؤسسات المستقلة التي تمثل وسيطاً بين الأفراد والدولة. ومن هنا كان الفرد معرضاً على الدوام لتهديد السلطة الاعتباطية الغاشمة للحاكم المستبد. ومن ثَم فإن غياب المجتمع المدني لم يشجع فقط على تعاظم الاستبداد الشرقي بل إنه أكد عدم إمكانية تطور المجتمعات المسلمة اقتصادياً. من هنا، فإن الإقطاع، والاستبداد، والتخلف الاقتصادي هي في مجموعها عوامل داخلية تشكل طبيعة الإسلام.

يتضمن تبجيل غاليمار للنموذج الأيقوني المثالي للمرأة الشرقية خصيصة أخرى من خصائص الاستشراق –الرجل الأبيض ممثلاً لمتزامنة الإله god syndrome. الرجل الأبيض بوصفه إلهاً هو المعلم المحبوب، أكثر موضوعات التعليم طبيعية بالنسبة للطفل الذي لم يتشكل بعد والذي يمنح حبه غير المشروط، ومن ثَم يعزز الإحساس بالذات وأهميتها لدى المعلم. إن الرجل الأبيض منظوراً إليه بصورة خاطئة كإله هو من بين أقدم الكليشيهات التي نصادفها في الكتب ورسوم الكرتون والأفلام المعاصرة– خذ مثلاً على ذلك قصة روديارد كيبلينغ التي صنع منها جون هستون John Huston فيلما: **الرجل الذي سيصبح ملكاً The Man Who Would Be King**؛ أو **مغامرات إنديانا جونز في معبد يوم الحساب The Adventures of Indiana**

Jones in the Temple of Doom؛ أو أي مغامرة تبدأ أحداثها في أكثر أماكن إفريقيا ظلاماً. ليست هذه الأعمال مجرد تقارير لا مبالية أو حيل أدبية بل أيديولوجية تستخدم بصورة واعية لشرح الإحساس الداخلي بتفوق أوروبا والعقل الأوروبي كله. في الاستشراق ما قبل الحديث، أي في الوقت الذي بدأ فيه الغرب بالتعامل مع حضارتي الإسلام والصين العظيمتين، كان الرجل الأبيض بوصفه إلهاً هو المبشر الذي يحمل الرسالة المسيحية. في لقائه مع إفريقيا و«العالم الجديد» للأمريكتين نظر إلى المبشر من قبل البدائيين البسطاء الجهلة، بصورة خاطئة، بوصفه إلهاً. ترتكز هذه الأسطورة على خرافة تقول إن الآزتيك سمحوا لفرقة إسبانية ملطخة بالوحل أن تخترق قلب قارتهم لأنهم آمنوا بأن تلك الفرقة هي الإله الأبيض الذي تنبأت الأساطير بأنه سيأتي من الغرب. بصورة شبيهة تماماً يستحضر المجاز الأسطوري نفسه لشرح السبب الذي جعل أهالي هاواي يستقبلون في البداية الكابتين كوك Captain Cook ويعبدونه بوصفه الإله لونو Lono، ثم يقتلونه في نوع من إعادة تمثيل الدراما الاحتفالية لأسطورة الإله لونو. تستخدم مسرحية بيتر شافر Peter Schaffer، وكذلك الفيلم المأخوذ عنها، **الصيد الملكي للشمس** Royal Hunt of the Sun هذه الخرافة الأوروبية المألوفة، لكن هذه المرة فيما يتصل بوصول الإسبان إلى إمبراطورية الإنكا، كما أنها تعمل على فحص عملية الانجذاب المعقدة نحو المستعمرين الأوروبيين، الذين ينظر إليهم بوصفهم آلهة، من قبل البدائيين البسطاء الجهلة.

في الأزمنة الأكثر حداثة، أصبح الرجل الأبيض إله المعجزة العلمية والتفوق التكنولوجي. فلا بد أن يكون حاملو هذا التقدم أصحاب معجزة في نظر الآخر صاحب العقل البسيط والتفكير غير المركب غير القادر على فهم هذه المعجزات التي تتمتع بقدر كبير من الرهافة والدقة. وكما يلاحظ

غاليمار، في عدد من المواضع في الأوبرا، فإن مدام بترفلاي تقوم بالتعبد أمام صورة بينكرتون بعد أن يكون هجرها منذ زمن. إن فكرة نصف الطفل الذي يأتي غير مكتمل مقترناً بالإغواء والفتنة الجنسيين، مزوداً بالحرية الجنسية العجيبة، ينبغي لها، في سياق ارتباطاتها المسيحية، أن توقظ فكرة نصف الشيطان. هناك تداعيات أخرى علينا أن نأخذها في الحسبان. ففي الفكر الغربي خلال العصر الوسيط كان الشرق موضع جنة عدن، ونحن نعثر عليها في جميع الخرائط التي أنجزت في العصر الوسيط. عندما وصل كولومبوس لأول مرة إلى الأمريكتين، ظاناً أنه نجح في الوصول إلى الشرق، أي إلى حدود كاثي Cathay (الصين)، طابق مجرى نهر أورينوكو Orinoco مع مصب نهر الفردوس الذي يجري نحو جنة عدن. فما الذي يمكن للمرء أن يجده في الجنة غير حواء الجاهزة لإغواء الرجل بالمعرفة المحرمة؟ يبين هوانغ ببراعة الجذور العميقة للرؤية الاستشراقية في العقل الغربي. إنه يبين أيضاً كيف أن تلك الرؤية قد تشكلت من المعتقدات الأساسية في الفكر الغربي. ليس الاستشراق نتاج اختبار للشرق. إنه إعادة قص لأفكار غربية قبلية جرت إعادة كتابتها وفرضها على الشرق. إن الشرق، كما يتمثل في النساء الأيقونيات Iconic Women، خاضع ومطيع- وهو يمثل رد الفعل الأمثل نحو «إله».

ما إن أصبح غاليمار واعياً بوجود مدام بترفلاي حتى استغرق في هوسه وبدأ يبحث عن «بترفلاي الخاصة به». النقطة المهمة هنا هي الأثر الذي أحدث هذا الشيء الجديد على غاليمار. لقد تحول الرجل الأشيب تحولاً تاماً. أصبح يمتلك مظهراً مختلفاً، يلبس ويتكلم بطريقة جديدة، بل إنه ترقى في عمله وعين مسؤولاً عن المخابرات. والأهم من ذلك أنه صار يتكلم بثقة تامة وتصميم واضح عن طبيعة الصين ودوافعها والسياسة الواقعية

realpolitick لعلاقات الشرق والغرب. إن الجانب الخاص بالعمل في شخصية غاليمار ما هو إلا امتداد لامتلاكه رؤية استشراقية حقيقية. هنا تحضر [أسطورة] نصف الطفل/نصف الشيطان مصحوبة بالتعصب الأعمى والتمييز العرقي والشوفينية في شبكة أخرى شديدة الإحكام. إن الرجل الذي يمتلك النساء الشرقيات الأيقونيات المثاليات يجد الشرق، جملة، غير جذاب كما تشير العديد من سطور النص. لكن أكثر نقاط المعرفة كشفاً في عالم السياسة الواقعية تحضر في النقاش الذي يجري حول تاريخ الاستعمار الفرنسي للهند الصينية. ينبغي أن يكون لدى غاليمار معلومات عن الأمريكان الذين يقاتلون في فيتنام حيث تعرضت فرنسا للهزيمة والإهانة في ديان بيان فو. لقد سأل السفير الفرنسي قائلاً: «هل تعتقد أن هؤلاء الرجال الصغار كان يمكن أن يهزمونا من دون موافقة غير واعية منا؟» إن تأثير العلاقة مع المرأة الشرقية موجود في أساس أحكامه السياسية جميعها. ومرة أخرى يخبر غاليمار السفير هو أن سر الصين يكمن في انجذابها الداخلي العميق للحياة الغربية، رغم أنها لا تعترف صراحة بعظم هذا الانجذاب. إن الطفل جاهز للتعليم، والحب غير المشروط لشخص الرجل الأبيض هو تمثيل أيقوني لعشق الغرب وجميع أساليب حياته. ولهذا فإن الصين سوف تنفتح في النهاية على التجارة مع الغرب. ومن هنا فإن الخضوع ليس صفة المرأة الشرقية فقط بل جزءاً أساسياً من شخصية الشرق التي تنزع على الدوام للخضوع والتسليم للقوة الأعظم. ولهذا ولكي تستطيع أمريكا الانتصار فإن عليها أن تستخدم القوة والتصميم.

إن القوة مكون أساسي من مكونات الاستشراق. فبالإضافة إلى سحر العلاقة مع المرأة الشرقية الأيقونية هناك أيضاً استخدام القوة والقسوة والقدرة على إيقاع العقاب. هذا الأمر معبر عنه بصورة صريحة: في

لقائهما الحميم الأول تتهم سونغ ليلينغ غاليمار بالقسوة وتعود إلى الكلام عن ذلك في الرسائل التي تبعثها له. يمنح الشرق كل المتع المحرمة التي تتسم بالسادية والمازوشية في الآن نفسه، أي المتعة الصادرة عن تسبيب الألم. يستمتع غاليمار بالتفكير بـ«فراشته» ونعتها بالجارية، الجارية التي يستطيع الرجل أن يكون عنيفاً معها، أن يعاقبها من دون أن يتعرض للمساءلة لأن وظيفتها حسب التعريف هي التعرض للمهانة. هكذا تنظر القوى الإمبريالية للشعوب التي تحكمها. لقد برر الاستشراق استغلال الشعوب الآسيوية وإخضاعها سياسياً. في مقابل غاليمار الذي يصور بوصفه تجسيداً عملياً للاستشراق يعمل هوانغ على تصوير سونغ ليلينغ أنها بمنأى عن توهمات غاليمار. يلتقي الوهم والغموض في خطاب مفتوح. ليست سونغ ليلينغ صفراً، بل شخصية حساسة رقيقة وقعت سجينة ديناميات عالم غاليمار الواقعي حيث يخدم وهم الاستشراق حاجاته الشخصية، أي أن ينال رضا السلطات، وفي الوقت نفسه يجعله خداع الوهم عرضة للتلاعب به من قبل السلطات الشيوعية التي تستخدمه كمصدر للمعلومات المفيدة لها. إن المعلومات التي تستخلصها سونغ ليلينغ هي في غاية الدقة والإحكام، أي عدد القوات الأمريكية التي سيجري نشرها في فيتنام، في مقابل تحليق غاليمار في عالم الخيال الذي يمثل قمة عمله التجسسي. ويبدو أن هوانغ يريد أن يجادل قائلاً إن ثيمات الخداع والحقيقة والكذب، الوهم والمعرفة، هي مكونات أساسية في خطاب الاستشراق.

ما إن تبدأ الثورة الثقافية حتى يتحطم عالم غاليمار. فهو ونتيجة لفشله في التجسس يعاد إلى وطنه فرنسا فيما يتم إرسال سونغ ليلينغ لتجري إعادة تعليمها وتربيتها، لكونها عنصراً من عناصر الرجعية البرجوازية، وذلك بعد أن تترك غاليمار. أما غاليمار فيحضر، بعد عودته إلى فرنسا،

عرضاً لأوبرا مدام بترفلاي. لكن جرعة عالية من الواقع لا تنجح في تحطيم حلمه بالشرق. وعندما تصل سونغ ليلينغ إلى فرنسا تستطيع إقناع غاليمار بالمشاركة في فعاليات تجسسية مفتوحة لصالح الصين. وهكذا فإنه يصبح مراسلاً متجولاً يسلم محافظ دبلوماسية للفحص. وليس مستغرباً بالطبع أن يتم القبض عليه ليحاكم. تسأل المحكمة سونغ ليلينغ، التي تظهر الآن في هيئتها الحقيقية كرجل، إن كان غاليمار واعياً بالخدعة التي تعرض لها. ويكون رد سونغ ليلينغ إنه لم يسأل أبداً ومن ثمّ فإنه لا يعلم. وإذ يؤخذ غاليمار وسونغ ليلينغ في عربة الشرطة نفسها من مبنى المحكمة يقوم سونغ ليلينغ بالتجرد من ثيابه ويعرض نفسه على غاليمار. أخيراً يتقبل غاليمار الحقيقة: «كيف أمكنك أنت الذي فهمتني تماماً أن ترتكب مثل هذا الخطأ؟» وتكون الإجابة: «لقد كشفت لي عن حقيقتك. ما أحببته في الحقيقة كان الكذبة، الكذبة العذبة الفاتنة.» إن الاستشراق هو الكذبة التي تحتل قلب الحضارة الغربية: الكذبة بشأن طبيعة الغرب وطبيعة الثقافات والحضارات العظيمة الواقعة شرق الغرب، الكذبة الخاصة بنا وبهم. هكذا وبوصفه مؤسسة مشتركة تتضمن تقليداً للبحث والدراسة، وإطاراً من التحليل متبعاً في علم اللاهوت والفلسفة وعلم الاجتماع، وتقنيات التمثيل، وأساليب القص وكتابة الرحلة، وصيغ التعبير عن القوة والمعرفة، كما تتضمن نظاماً دقيقاً محكماً لحساب الاختلافات للسيطرة على الشرق واحتوائه، فإن الاستشراق يتغذى بأسباب الحياة من خلال استهلاك عشق «الكذبة العذبة الفاتنة».

إذ يتم إيداعه السجن بتهمة الخيانة يقوم غاليمار بتمثيل مشهد الموت في أوبرا مدام بترفلاي أمام زملائه في السجن، واعياً بكونه مجرد نكتة بالنسبة لمواطنيه يخبر جمهوره أنه لا ينبغي لرجال ناضجين مثلهم أن يقهقهوا.

وتكون نقطة التأوج في الفيلم عندما يقوم غاليمار بسرد حواره مع نفسه وهو يصنع الماكياج لنفسه ليصبح مدام بترفلاي. هنا يبرز تشديد هوانغ القوي على طبيعة الاستشراق: لقد أصبح غاليمار هو الاستشراق. وتكون كلماته الأخيرة: «اسمي رينيه غاليمار والمعروف أيضاً بـ مدام بترفلاي». قمة الالتباس هنا تتمثل في أن المستشرق يكون مستغرقاً في حب نفسه. إن الاستشراق هو من صنع العقل الغربي الذي أطلق القوة، ولكن أثره الأهم في النهاية لا يكمن في علاقات القوة والهيمنة في عالم السياسة والاقتصاد والعلاقات العسكرية. إن فعاليته ونفوذه العظيمين هما ضمن عقل الغرب نفسه، وهو إذ يسعى إلى تحقيق الرؤية الفضلى للحب الكامل فإنه يمتلك أعظم قوة جمالية. أن يعيش من دون وجود هذه الرؤية فإن الاستشراق لا يفقد سيطرته على العالم الواقعي في السياسة والاقتصاد والقوة العسكرية بل إنه يفقد جزءاً من الغرب نفسه. وإذ يتحول غاليمار ليصبح محاكاة ساخرة parody بشعة للمرأة اليابانية، في لمّة الشعر المستعار المضحكة، تعزف موسيقى بوتشيني. وفي اللحظة الحاسمة يقوم غاليمار بقطع حنجرته فيما يصفق زملاء السجن لقيامه ببثهم سره الخاص. تنتهي مدام بترفلاي إلى الاستنتاج الباعث على القشعريرة أن الغرب يفضل الموت على الاستسلام والتخلي عن رؤيته الاستشراقية، رغم كونها وهماً جاهلاً معلوماً، ووهماً نعرف أنه مجرد خداع وتظاهر. لقد أصبحت رؤية الشرق المختلقة الملفقة، كما يجادل هوانغ، جزءاً لا يتجزأ من جماليات Aesthetic الغرب. في مدام بترفلاي يختار الغرب الموت بدلاً من الحقيقة استناداً إلى أرضية جمالية. إن عالماً بلا رؤية الشرق هو مكان يصعب التفكير فيه.

-2-

تاريخ مختصر

للاستشراق تاريخ طويل ممتد، ما يناسب مفهوماً يسهم في إضفاء قوة وحياة على تعيين الهوية الغربية Western self-identification. وكما هو متفق عليه فإنه يجري التعبير عن تاريخ الاستشراق بالقول إنه يتطابق مع ظهور دراسة فعلية واقعية يتم من خلالها، استناداً إلى أساس ثقافي متين، السير قدماً في تعزيز الأخطاء الأولى الناشئة عن السذاجة والجهل وسوء الفهم. إن الاستشراق، في صورته الحديثة، هو نتاج جسم من الاستقصاء والتعلم المستمر المتزايد لتحقيق معرفة أكثر تجرداً وحيادية وعقلانية. ويتمثل الادعاء الأكثر شيوعاً في الدفاع عن الاستشراق، بوصفه بحثاً واستقصاء عقلانياً «علمياً»، في القول بأن هناك موضوعاً يستحق الدراسة هو الشرق Orient. ويرينا فحص تاريخ الاستشراق، استناداً إلى عملية اشتغاله الفعلي، كيف أن هذا الإدعاء باطل، إذ ظهر في النهاية أن أسانيده وافتراضاته مجرد توهمات. يظهر تاريخ الاستشراق أنه لم يكن نظرة الغرب الخارجية نحو موضوع ثابت محدد هو الشرق. إنه شكل من التأمل الداخلي مشغول بالاهتمامات والمشاكل والمخاوف والرغبات الخاصة بالغرب والتي يعمل على تفقدها باستخدام موضوع جرى اصطناعه، وإنشاؤه اتفاقاً، يدعى الشرق. إن الشرق إذن هو موجز مختصر compendium متغير غامض، شيء يتطابق مع ما يرغب الكاتب، أو المدون أو المراقب المفترض، قوله عنه في التو واللحظة. ينبغي للتاريخ الحقيقي للاستشراق، في مقابل التاريخ الزائف له، أن يشغل نفسه بالخطوط والاتجاهات والاتفاقات التي جرى وفقاً

لها إعداد الحفلة المرتحلة التي تدعى الشرق والتي قام عليها المستشرقون. إن تاريخ الاستشراق هو بالضرورة تاريخ الأفكار التي حركت عواطف الغرب؛ وهو ليس بالتأكيد تاريخ الحركة اللصيقة للتعامل مع الشرق وفهمه من قبل الغرب، فهذه التفاصيل مجرد أشياء عرضية ثانوية. إن شرق المستشرقين هو نتاج صنعي artifact أنشأه الغرب وقام بشرحه والدفاع عنه وتشييئه والبرهنة على الانشغالات المعاصرة الخاصة به.

لكي نتبين كيف يعمل التاريخ ضمن تقاليد الاستشراق دعونا نلقي نظرة على مثالين أساسين خاصين بالنوع، واحد ينتمي إلى بدايات الاستشراق والثاني من الأمس القريب: **رحلات ماركو بولو** «(1)» Travels of Marco Polo وكتاب ويتفوجل Wittfogel **الاستبداد الشرقي** «(2)» Oriental Despotism. كان كتاب المعلم ماركو بولو مشهوراً ومؤثراً بصورة كبيرة لفترة طويلة تمتد بضعة قرون. ويقال إن أهميته فتحت كاثي، الصين، أمام الخيال الغربي، واضعة ملايين من القصص il milione (!) التي سردها في مكان يفترض أنه لم يكن معروفاً من قبل. ما يعرف في الحقيقة عن الكتاب نفسه غامض، فليس هناك أصل يمكن القول إنه وجد، وكل نسخة وصلتنا مختلفة وتتضمن توليدات وتأويلات وأخطاء وإضافات من قبل نساخ الكتاب المختلفين. وتتمثل الغرابة الأعظم في النزاع حديث العهد الذي يقول إن ماركو بولو قد لا يكون زار الصين على الإطلاق(3). وكما هو الأمر بخصوص العديد من الروايات السابقة عن الشرق فإن هذه الفرضية لا صلة لها بالموضوع؛ فالأسطورة مهمة لا لكونها أسطورة، بل بسبب ما يفعله الناس، ويفكرون به ويسمونه الواقع الذي لا يعدو كونه أسطورة. وما انتشر في أرجاء أوروبا كلها وأصبح عملاً أساسياً من الأسفار الغربية الكبرى Western Canon هو كتاب كثير الضجيج صنع من الشرق قصراً للرغبات الغربية.

ويضيف ما نعلمه عن ظروف تأليف الكتاب دليلين جديدين إضافيين. لقد أملى ماركو بولو كتابه على كاتب منتحل محترف يدعى رستيتشيللو Rusticello، فيما كانا يقبعان في السجن كأسيري حرب. بالنسبة لماركو بولو مثل الكتاب تلخيصاً لمسيرته، وإثباتا لمآثره كرحالة وتاجر عمل في خدمة الإمبراطور الأعظم. وقد سرد بالتفصيل العمل الذي قام به من أجل الخان العظيم Great Cham، كوبلاي خان، الذي يظهر في الكتاب بوصفه الإمبراطور الأقوى والأغنى والأكثر قداسة من بين الأباطرة جميعاً. إن إمبراطورية كوبلاي مترامية الأطراف، كثيرة السكان وفيها من الثروات ما لم يحلم به أحد في أوروبا. وفي الحقيقة أن الشرق الذي يصوره ماركو بولو يمتلك أفضل الأشياء في العالم، وما يصل إلى أوروبا ليس إلا الفضلات. إن الشرق أيضاً بربري ووثني، وهو من ثمّ متحرر من الأوامر والنواهي التي تغلب على العالم المسيحي، ولذلك فإن بولو يتحدث عن الحسي والغريب والعجيب. وهكذا فإن على من يعود ليقدم تقريره عن قصر الرغبات هذا أن يكون مناسباً لخدمة الحاجات الاقتصادية والسياسية والمعرفية لمجتمعه. إن معظم المادة الشكلية في الكتاب ذات طبيعة متصلة بالتقاليد الأدبية، أي تلك التقاليد التي نعثر عليها في الكتابات الأوروبية. فيما يتعلق بالأسلوب فإنه خاص برستيتشيللو الذي يعتقد بأنه هو نفسه من قام بكتابة حكايات الملك آرثر الرومانسية Arthurian Romances لبلاط إدوارد أمير إنجلترا. وعلى أي حال فإن من الضروري العثور على مواز بارز ليكون الأمر مقبولاً. كانت حكايات الملك آرثر الرومانسية، في الفترة التي يفترض أن رستيتشيللو قام بإنشائها فيها، وسيلة لاستنساب التقاليد الأدبية لشعب الثغور السلتية، حيث ظهرت حكايات آرثر(4)، في إنجلترا التي استعمرها النورمانديون. لقد عرف رستيتشيللو كل شيء عن كيفية تمثل المعلومات

والمعارف المستنسبة في تقاليد الهيمنة. لكن إذا كان الشرق أكبر وأغنى وأفضل من بعض النواحي فهو في الوقت نفسه بعيد وخاضع وأدنى. وهذا بالضبط هو الخليط الذي ضمن لهذا العمل الاستمرار وجعله يتبوأ مكانة مركزية لقرون عديدة متفوقاً على تقارير أخرى، كتبت عن الصين، قد تكون أكثر عقلانية ومكتوبة بصورة أفضل. ومع ذلك فقد تبخرت من عالم المتخيل ولم تترك أي أثر.

كان كارل أوغست ويتفوغل متفرداً تقريباً بين منشئي حوليات النظام الاستشراقي: فهو يعرف الصينية وكان لذلك قادراً على فحص مصادره في أصولها عندما كتب عن الصين. وفي الحقيقة أنه زار الصين، وقد كتب عمله الرئيسي **الاستبداد الشرقي**، الذي صدر لأول مرة عام 1957، بعد عمر من البحث والدراسة التي تركزت حول الصين. على كل حال، فحتى نفهم النص، والأطروحة التي يقوم ويتفوغل بتطويرها، من الضروري للغاية أن نتعرف على سيرة حياته، فهي وحدها تضيء السياق التاريخي لعمله وانشغالاته التي يعبر عنها العنوان الفرعي للكتاب، «دراسة في القوة الشاملة». ولد ويتفوغل في ألمانيا ابناً لمعلم مدرسة بروتستانتي من أتباع لوثر. في فترة الدراسة انجذب إلى الحركة الانفصالية لروزا لوكسيمبورغ Rosa Luxemburg وكارل ليبكنيخت Karl Liebknecht. وبعد وفاتهما عام 1919 أصبح عضواً في الحزب الشيوعي. عمل معلماً ومؤلفاً مسرحياً وناشطاً في الحزب في الوقت الذي كان يدرس فيه التاريخ الاقتصادي والتاريخ واللغة الصينيين في جامعة فرانكفورت. كان اهتمامه الأساسي ينصب على مفهوم ماركس للنموذج الآسيوي في الإنتاج، وقد رغب في تطوير دراسة المفهوم من خلال التوليف بين ماركس و[ماكس] فيبر Max Weber. من بين أصدقائه في دوائر الحزب كان الكاتب المسرحي برتولت بريخت. وفي

عام 1931 ترأس ويتفوغل جلسة لمناقشة عرض مسرحية بريخت الإشكالية معايير متخذة Measures Taken التي تدور حول حركة ثوار الكومنتيرن في الصين، والتي أثارت جدلاً بسبب خطها الماركسي المهرطق نوعاً ما. كان ويتفوغل نفسه محسوباً على المتمردين إلى حد ما، ولكونه عارض النازية بعنف فقد اختلف مع قرار الكومنتيرن في تجنب النزاع المباشر مع النازية. ونتيجة لذلك تم إقصاؤه من حلقات البحث الرئيسية حول نموذج الإنتاج الآسيوي التي عقدت في روسيا، رغم كونه خبيراً مشهوداً له في الموضوع. عندما صعدت النازية إلى سدة السلطة عام 1933 تم سجن ويتفوغل في عدد من معسكرات الإس إس لمدة عام، قبل أن يطلق سراحه، ويعود الفضل إلى الصغوطات الدولية من قبل المؤسسات الأكاديمية. بعد ذلك ذهب إلى الصين ومن بين أشياء عديدة قام بها تعلم الكثير عن الشيوعيين الصينيين الذين حاول أن يقنعهم برعب محاكمات التطهير الستالينية، رغم أنه رفض عرضاً بمقابلة ماو. عندما غزا اليابانيون الصين اتجه نحو الولايات المتحدة واستقر هناك. وقد انفصل عن الشيوعيين إلى الأبد عندما علم بالمعاهدة التي وقعها ستالين مع هتلر. بعد ذلك انعطف انعطافة حادة في رحلة سياسية باتجاه اليمين، حيث بدا متشككاً بصورة متزايدة بالمثقفين ذوي الميول اليسارية والليبراليين كذلك، مؤيداً محاكمات مكارثي في الخمسينيات بعد أن أصبح مهووساً بموضوع السلطات التوتاليتارية Totalitarian. من هنا فإن الاستبداد الشرقي هو دراسة للتوتاليتارية المتواصلة. إن وظيفة تاريخ الصين، وتاريخ الشرق كله في الحقيقة، تتمثل في كونه نذيراً بالتوتاليتارية الشيوعية المعاصرة التي مازالت تصاحبنا ممثلة في الصين الماوية. يبدو ويتفوغل مستشرقاً تقليدياً كذلك إذ يقوم بعملية إنشاء الشرق الذي يمتد إلى «الإنديز» Indies، ذلك الاستخدام غير المحدد الذي يطلق على أي فضاء جغرافي

خارج أوروبا، ما جعل كولومبوس يدعو الأميركيين الأصليين بـ«الهنود»، وجعلنا ندعو جزر الكاريبي إلى يومنا هذا باسم الهند الغربية West Indies. إن [ويتفوغل] لا يضمن الصين في دراسته فقط بل الهند والشرق الأوسط وإمبراطوريات المايا والآزتيك والإنكا أيضاً. باختصار فإن معرفة ويتفوغل الواسعة تستخدم الشرق بوصفه حكاية تحذيرية تاريخية ومعاصرة عظيمة للغرب نفسه. لقد ظل الشرق على الدوام على حاله ومن ثمّ فهو تقليد مصمت لا يتغير.

يذكرنا كل من ماركو بولو وويتفوغل بأن الاستشراق هو موجز مختصر، من ذلك النوع الذي يشمل موضوعات البحث جميعاً، وهو متأثر بالسياسة والتقليد الأدبي في الوقت الذي يعمل بدوره على التأثير في الاثنين معاً. إن تاريخ الاستشراق هو تاريخ الذات الغربية، وأفكارها، وأفعالها، واهتماماتها، وتقاليعها، وهو موجود بجميع الأشكال سواء بصورة صريحة أو ضمنية. يبدأ تاريخ الغرب، كما هو متفق عليه، بجمع ميراث المعرفة الذي اكتسبه من اليونان القديمة وروما. ولهذا ينبغي أن يبدأ تاريخ الاستشراق من قصور معرفة اليونانيين والرومان بالشرق، أي من الاستشراق القديم. ورغم أن كثيراً من ملامح الاستشراق [الحديث] قد احتفظت بالمواقف المعادية لتقليد التصوير وعبادة التماثيل، وللأفكار والمعارف الخاصة بالإغريق وروما، فإن بدء تاريخ جديد من نقطة محددة هو مجرد عملية من عمليات الاستشراق. إن التقليد الجديد يخدم في إيضاح آخرية الشرق Otherness of the Orient، وانفصاله عن ميلاد الغرب، والهوية المتفردة لوعي الغرب لذاته. يشوش هذا النوع من التقليد المعرفي بصورة بارعة الأصول الفعلية للاستشراق ويدمجها في أزمة الوعي الغربي لذاته. لقد تطلبت الأزمة إنشاء فهم وصورة للشرق تسمح بإبعاد تهديده

الملموس لصرح المعرفة الغربية كلها، كما تطلبت تشويهه ووضعه خارجاً في الظلام الواقع بعيداً حيث ينبغي أن يكون. ومهما كان لخيوط [المعرفة الممتدة] من روما والإغريق أن تعيش، وهي مازالت مؤثرة إلى يومنا هذا، فإن تاريخ الاستشراق يبدأ مع تاريخ الإسلام، مع أزمة الجديد الوافد، غير المسبوق والمدمر والذي يتطلب جواباً ملحاً. في سياق هذه الأزمة فقط يمكن لأوروبا أن تحشد كل ما تعده خاصاً بها، بما في ذلك ميراث الإغريق وروما، لتنشئ مفهوماً هو شكل من التعريف البديل للذات، الذي هو في الوقت نفسه معرفة اصطلاحية ووصف لموقف الغرب مما هو ليس غربياً، أي الشرق.

الإسلام والوحوش الأخرى

منذ ظهوره كان الإسلام «مشكلة» بالنسبة للعالم المسيحي. فما السبب الكامن وراء الوحي الجديد بالنسبة للنبي العربي بعد 600 عام من المسيح؟ لقد تضمن الإسلام في تعاليمه اعترافاً بالمسيحية وصحتها: وصف الإسلام نفسه بأنه مجموع الرسالات التي بشر بها إبراهيم وموسى وعيسى وجميع الأنبياء الآخرين؛ لقد تقبل ولادة عيسى لمريم العذراء وبوّأه مكانة رفيعة بين الأنبياء؛ كما تقبل الإنجيل بين كتب الله المقدسة (رغم أنه أشار إلى كونه تلوثاً بعبث البشر). ليس لدى الإسلام «مشكلة» مع المسيحية، ومنذ ظهوره أبقى الكنائس مفتوحة ووفر جميع الضمانات الضرورية لاستمرار المسيحية ومؤسساتها في أرض الإسلام. لكن المسيحية لم تستطع أن ترد جميل هذا الكرم العالمي. كانت أوروبا في مرحلة نشر الإيمان المسيحي ضمن حدودها، بل جاهدت في وضع أسس للعقيدة الأرثوذكسية التي تبين أنها تأسست على الادعاءات الخاصة بالرسالة المسيحية وكنيستها

وحدها، بوصفها جسد المسيح body of Christ، لكي تكون الوسيلة التي تمر منها العناية الإلهية إلى الأرض. صار الإسلام مشكلة سياسية عندما وجدته أوروبا على حدودها بعد زهاء مائة عام على ظهوره. بالإضافة إلى ذلك فإن ما حققته حضارة المسلمين جعلت الإسلام مشكلة اجتماعية ثقافية. وقد ظهر الاستشراق بوصفه الأساس المنطقي لأوروبا في مواجهة تحدي الإسلام.

تأسس الاستشراق على يدي يوحنا الدمشقي John of Damascus (الذي توفي عام 748 ميلادية)، وهو عالم مسيحي كان صديقاً مقرباً من الخليفة الأموي يزيد [بن معاوية]. لقد ادعى أن الإسلام عبادة وثنية، وأن الكعبة في مكة هي مجرد وثن، وأن النبي محمد رجل غير متدين، كما أنه ادعى أن محمداً قام بترقيع ديانته من العهدين القديم والجديد بمساعدة كاهن آريوسي Arian monk تعلم على يديه. أصبحت كتابات يوحنا الدمشقي واتهاماته المصدر الكلاسيكي لجميع الكتابات المسيحية عن الإسلام. وهكذا برهن الاستشراق على أنه من أكثر البنيات قوة ذاكرة، فكثير من العناصر التي تضمنها اختفت تماماً، ومع هذا فإنه يمكن القول إن يوحنا الدمشقي، الممثل العتيق للاستشراق، ظل المصدر الملهم والروح التي تحرس إحدى الدراسات المعاصرة: أبناء هاجر(5) Hagarism لباتريشيا كرون Patricia Crone ومايكيل كوك Michael Cook الذي بنى حجته وتقييمه لمصادر الإسلام، وعلى المرء أن يضيف: عداءه أيضاً، على كتابات يوحنا الدمشقي. وجدت آراء يوحنا الدمشقي صدى في العالم المسيحي لا لكونها رأت في الإسلام ديناً مختلفاً تماماً عن المسيحية بل لأن المجتمع المسلم مثل أسلوب حياة مختلفاً تماماً عن ذلك السائد في أوروبا. وكما يشرح ر. دبليو. سَذرن R. W. Southern:

«طوال العصور الوسطى تقريباً وفي معظم المنطقة التي سادت فيها كان الغرب يتشكل من مجتمعات زراعية في الأساس، إقطاعيا، تابعا للأديرة monastic، في الوقت الذي كانت فيه قوة الإسلام نابعة من مدنه العظيمة، وبلاط حكامه الأغنياء، وخطوط الاتصال الطويلة الممتدة لعالمه. استناداً إلى المثل الغربية، التي تقوم على الرهبانية بالضرورة، والكهنوتية، والتراتبية، مثل الإسلام رؤية مختلفة لمجتمع من سواد الناس متسامح صريح يعتنق رؤية حسية، مساواتياً egalitarian بصورة مبدئية؛ وفي المقابل تمتع الإسلام بحرية مشهود لها في البحث، من دون كهنة وأبرشيات تحتل قلب المجتمع كما هو الأمر في الغرب(6).

في مواجهة التوسع والتقدم السريع للدين الجديد، الذي نتجت عنه أشكال مختلفة من المجتمع بدا أنها تهدد وعد الله للمؤمن المسيحي، ما الذي كان في مقدور قادة العالم المسيحي أن يفعلوه؟ لقد انكبوا على الإنجيل. في سفر دانيال وجد بول ألفاروس Paul Alvarus (المتوفى 859 ميلادية) أن الإسلام يمكن أن يزدهر لثلاث مدد زمنية ونصف كل منها تساوي سبعين عاماً: أي 245 عاماً في مجموعها. وبما أنه كان يكتب عام 854، وتاريخ الإسلام بدأ عام 622، فلم يكن من الصعب بالنسبة له القول إن نهاية العالم الإسلامي قريبة. وفي مصادفة غريبة توفي خليفة قرطبة عبد الرحمن الثالث عام 852، وخلفه محمد الأول Mahomet I الذي كان متفقاً على وصفه في العالم المسيحي بأنه «لعنة عصرنا»(7). كان في حوزة الفاروس وزملائه سيرة موجزة لـ«محمد»، وهي محاكاة ساخرة لحياة عيسى كتبها الرهبان الإسبان، والتي جعلت من وفاته تطابق سنة 666 من التاريخ الإسباني. سنة 666 هي بالطبع عدد تقمصات Beast of Revelations المسيح الدجال Antichrist.

لقد اكتملت الصورة الآن. ولدت صورة محمد Muhammad بوصفه المسيح الدجال والإسلام كمؤامرة شريرة ضد المسيحية. كانت هذه، كما يلاحظ سذرن، «الرؤية المتكاملة المتماسكة الأولى للإسلام... التي يطورها الغرب». كانت نتاجاً للجهل التام، لكنه جهل من نوع خاص:

«كان الرجال الذين طوروا هذه الرؤية يكتبون عما خبروه بقوة، وقد نسبوا هذه الخبرة للأساس المتين المتوافر لديهم – الكتاب المقدس. كانوا جاهلين بالإسلام، لا لكونهم بعيدين عنه، مثلهم مثل علماء سلالة كارولينجيا Carolingian، بل وعلى النقيض من ذلك لكونهم يقعون في قلبه. ولو أنهم رأوا وفهموا القليل مما يدور حولهم، ولم يعرفوا شيئاً عن الإسلام كدين، فإنهم هم الذين لم يكونوا راغبين في معرفة شيء»(8).

ظل سوء الفهم العنيد والجهل العارف الروح التي تقود الاستشراق، واستطاعت هذه الروح أن تواصل الحضور متحدية وتبقى مهيمنة حتى بعد توافر معرفة بديلة بيسر وسهولة. يتكون الاستشراق مما رغب الغرب في معرفته، لا فيما كان بالإمكان معرفته. وفي الوقت الذي كانت الصورة الاستشراقية تنمو وتتحصن كان الإسلام يمتد ويتقدم.

مع وصول الصليبيين، أضيف عدد آخر من الرحلات الخيالية في عالم النزوة والرغبات لنشر الصور الدعاوية حول الإسلام كوسيلة للحفاظ على الروح الصليبية. ألقى البابا إيربان Urban أول موعظة له حول الحملات الصليبية في كليرمونت بفرنسا عام 1096. وقد ربط الفكرة الجديدة حول تلك الحملات مع بعض من الأفكار العتيقة الراسخة التي كانت شائعة في أوروبا: الأعمال الخيرة العظيمة والحج. كما أرسى اللبنات الأساسية التي تشكل البذور الأولى للوعي الأوروبي للذات، من خلال التشديد على حق المسيحيين في السيادة على الأراضي التي ولدت فيها المسيحية وكانت

من قبل جزءاً من الإمبراطورية الرومانية المسيحية. معياره المرجعي كان العالم المسيحي الموحد المتناغم المرصوص في مقابل الإسلام الموحد المتناغم المرصوص الذي يمثل العدو. ولدت الموعظة حول الحملات الصليبية رد فعل أوروبيا أصيلاً، وحركت قطاعات واسعة من السكان للتوجه إلى الأراضي المقدسة. وكما يقول غوين أ. وليامز Gwyn A. Williams: «هيمنت فكرة الحملات الصليبية، التي مثلت مزيجاً من الحماسة والطمع، اللذين يطبعان الكولونيالية، والتوق إلى القداسة، على الخيال الأوروبي»(9). كانت قبضة الصليبيين على الخيال الشعبي محكمة حتى إن الروح الصليبية أصبحت موتيفاً أساسياً في الفكر والأدب الأوروبيين، وعاشت لقرون بعد توقف الحملات الصليبية في الشرق الأوسط. المكان الذي سعى الصليبيون للوصول إليه كان مكاناً حميماً وعزيزاً على قلوب الأوروبيين جميعاً. فالشرق الأوسط هو الأرض التي وصفها الكتاب المقدس. كما كان أدب الحج، بوصفه نصوصاً مكرسة ودليلاً إلى تلك الأرض، نوعاً أدبياً مركزياً في الآداب الأوروبية، وهو يمتلك ميلاً خاصاً إلى التركيز على وصف الأماكن المتعلقة بالمعجزات، قبل أن يعمل الصليبيون على إحداث انعطافة جديدة في هذا التقليد. بالمعنى الخيالي والتصويري، انتسبت هذه الأرض، منذ زمن بعيد، إلى الشعوب المسيحية، وقد أحدث الصليبيون قفزة تتسم بالحرفية عندما قالوا بحق المسيحيين في السيادة على تلك الأرض.

أصبحت فكرة رحلة الحياة كحج إلى القدس الجديدة المقدسة المثال الصليبي المتماسك، الذي يصعب فك عراه، للفتح والهيمنة على مركز الأرض، أي القدس الدنيوية، متجهين نحو الشرق east الذي صار اسمه «الشرق» Orient. لم يكن بالإمكان تخيل الحملات الصليبية، أو التفكير بها، لولا وجود الإسلام. وكما تغلغلت فكرة الحملات الصليبية عميقاً

في الوعي الأوروبي، كذلك حصل بالنسبة للعناصر المتعارضة الخاصة بالإسلام؛ فقد كانت هذه الأشياء متصلة لا يمكن فصل بعضها عن بعض، ولا يمكن تصور وجود الأساس المنطقي لواحد منها من دون وجود الآخر. وبغض النظر عن وجود نزعة انتصارية triumphalism أو تحد باسل محدود ومعزول في مقاطعة محصنة لا تغلب – وقد اعتنقت الحملة الصليبية الفكرتين معاً – فإن الشعور المحسوس بوجود العدو كان ضرورياً، وقد نفذ عميقاً في عملية تشكيل المثال الصليبي Crusading ideal. وتم بث الدعاية المخادعة Black Propaganda بوعي لتعزيز الأهداف الصليبية التي بنيت على جهل مسبق بالإسلام، والمضي قدماً في تحقيق هذه الأهداف. لم يجلب الصليبيون معهم معرفة بل حكايات خرافية صممت لتركيز الكراهية على أولئك الذين يسيطرون على الأرض التي مشى عليها المسيح. ولذلك فإن محمداً Mahomet ساحر قام بتدمير الكنيسة في إفريقيا والشرق. وهو جذب إلى ديانته الفاسدة مرتدين عن أديانهم بوعدهم أن يغشوا النساء من دون زواج Promiscuity. لقد لقي محمد حتفه، خلال واحدة من نوبات صرعه، مع قطيع من الخنازير. وفي حادثة مصرع محمد وضع ثور أبيض كل غضب المسيح ضد أتباع محمد وحمل على قرنيه شريعة محمد هارباً بها. كما أن قبر محمد معلق في الهواء بمغناطيس.

سقطت القدس في أيدي الحملة الصليبية الأولى عام 1099. وأدى ذلك إلى تأسيس ممالك صليبية في الشرق الأوسط وبقيت تلك الممالك في المنطقة أكثر من قرنين؛ القدس نفسها لم تعد إلى أيدي المسلمين قبل عام 1244، وعكا حتى عام 1291. لم تكن الحملات الصليبية رحلة حج عادية، بل عملية متصلة من التورط المستمر الممتد على مدار قرون، ويجري تبديل المحاربين الصليبيين بموجات جديدة متواصلة أخرى من البلدان الأوروبية. كانت

السمة الجوهرية لهذا التورط الطويل الممتد تتمثل في محتواه الأيديولوجي الذي كان يتجدد ويعاد التشديد عليه بصورة دائمة لتأمين الدعم بالمال والأنفس للحملة الصليبية والمشاركين فيها، وكذلك لمنع أولئك المقيمين في الشرق الأوسط من «أن يصبحوا مواطنين». ومن ثمّ فقد أورثت الحملات الصليبية الاستشراق الخيال المشوه وسوء التمثيل المقصود اللذين حالا من دون أن يصبح الاتصال الحميم وسيلة ناجعة لفهم أفضل ومتبادل. وفي الحقيقة أنه يمكن القول إن التواصل نفسه أصبح «المشكلة» التي تتطلب نوعاً من المسافة المفهومية، أي جعل الإسلام «شيئاً يمكن أن لا يكون»، كما يشير دانيالز. من بين عناصر الجهل التي جرى إنشاؤها، كما يرينا دانيالز، حلقة الأدب التمثيلي الشعبي المسمى الملاحم العظيمة chansons de geste، حيث أطلق على النبي محمد أحد أسماء الشيطان، ماهوند Mahound. من بين أقدم هذه الملاحم المعروفة أغنية رولان The Song of Roland التي كتبها كريتيان دي ترويه Cretien de Troye حوالي عام 1130. وهي تعتنق المثال الصليبي من خلال استدعاء التاريخ، حيث تعيد كراهية الإسلام إلى معركة رانسيفال Rancevals عام 778، في فترة حكم شارلمان، أي فترة الولادة الخيالية لفكرة أوروبا. تصف [أغنية رولان] المسلمين بأنهم وثنيون يعبدون ثلاثة من الأرباب إضافة إلى محمد Mohomme. إن الآلهة الثلاثة الفعلية، تيرفاجينت Tervagent، وأبولين Apolin، وجوبيتر Jupiter، تتشارك في ملامحها مع الآلهة السلتية، كما يجادل غوين أ. وليامز، بحيث إن تطور حكايات آرثر والآداب الصليبية تختلط وتتمازج بصورة يصعب فك عراها. ففي الوقت الذي كانت فيه الحملات الصليبية موجهة ضد الإسلام، كانت حركة موجهة في أوروبا نفسها ضد جيوب الوثنية الباقية وضد المهرطقين. يقيم في أساس أغنية رولان والملاحم العظيمة فرضية تقول

إن عالم «المسلمين» Saracens هو صورة مرآوية عن العالم المسيحي أنشئت بالضبط على الهيئة نفسها لكنها قلبت إلى عكسها بكل معنى أخلاقي. ومن ثمّ فإن المسلم Saracen الشجاع أمكن أن يصبح فارساً مثالياً لو أنه كان مسيحياً. وعندما يموت البطل رولان يقدم روحه من دون مقابل إلى ملائكة الطبقة العليا من السماء archangels، لكن عندما يموت المسلم مارسيّا Marsilla تقوم «الشياطين القوية» بانتزاع روحه.

الفترة الطويلة التي مرت على التفاعل بين الحضارة الإسلامية في إسبانيا والممالك الصليبية جعلت أوروبا مجتمعاً مقترضاً من عدوه. كان الشرق غنياً بالذهب والجواهر والمنتجات الجديدة التي تجلب إلى أوروبا بكثرة لتصبح من الضروريات. لكن الأمر لم يكن مجرد قضية تتعلق بالتجارة. لقد تم أخذ فكرة الجامعة بكاملها، شكلاً واصطلاحاً ومادة دراسية من المدارس madrassas التي تطورت بدءاً من القرن الثامن في العالم الإسلامي. استعاد علماء المسلمين تعليم العالم الكلاسيكي القديم، الذي افتقدته أوروبا، وبنوا عليه. كانت الرغبة في العلوم العربية التي شكلت أساس النهضة الأوروبية في القرن الثاني عشر، عصر [توما] الإكويني Aquinas وبيتر أبيلار Peter Abellard وروجر بيكون Roger Bacon، عظيمة، ما جعل السلطات [في أوروبا] تتخوف كثيراً من أثر هذه الأفكار غير المقبولة والمهرطقة التي بدأت تتخلل نسيج العالم المسيحي المتعلم. كما كان على رجال الدعاية أن يعودوا إلى عملهم ثانية، وبنشاط أكبر. في مقابل عشق الشعر العربي ظهرت شعريات دانتي أليغيري (1265–1321). في النشيد الثامن والعشرين canto من الجحيم Inferno نصادف «محمداً»» Maometto:

«لم أر في حياتي برميلاً فاغر الفم فاقداً عارضته الأخيرة أو ضلعاً من أضلاعه مثله. كان مشقوقاً من طرف ذقنه وصولاً إلى (...) وبينما كنت

مستغرقاً في النظر إليه تطلع في اتجاهي ويداه معقودتان على صدره قائلاً: «انظر الآن كيف بقرت نفسي؛ انظر إلى محمد Mahomet مشوهاً!» وقبل أن يذهب رأيت عليّاً دامعاً، وجهه مشقوق من الذقن إلى الناصية؛ وجميع الآخرين الذين رأيتهم هنا كانوا على هيئة ناشري الفضيحة والشقاق في الحياة ولهذا فهم مشقوقون cloven على تلك الهيئة..».

بالإمكان التعرف على أثر فلاسفة المسلمين كذلك. بدأت الفلسفة الإسلامية، التي عبر عنها بقوة ابن سينا Avicenna، ذلك الرجل الذي لم يتصل بالله اتصالاً مباشراً، تحرز حضوراً في الدوائر الأكاديمية في العالم المسيحي. من خلال تأثيرها وجه توما الإكويني طعنة أرثوذوكسية خاطفة على شكل مجادلة مطولة كتبها عام 1250. ولكي يدافع عن موقفه في علم اللاهوت، أي أن أرواح المؤمنين تتمتع برؤية مباشرة لله، اعتمد الإكويني على فيلسوف مسلم آخر هو ابن رشد Averroes. وإذا كان الخطأ استلهم من ابن سينا فإن لغة الحجاج ومنهجيته قد استعيرت من ابن رشد. بالنسبة إلى الإكويني، فإن المسلمين واليهود كانوا جهلة لا يمكن التغلب على جهلهم فهم سمعوا رسالة المسيحية ورفضوها، وذلك في مقابل الشعوب الجاهلة الأخرى التي يمكن قهر جهلها، أي تلك الشعوب التي لم تسمع بالرسالة [المسيحية] التي تهدي الناس. وقد رأى روجر بيكون (المتوفى 1292) أن رسالته تتمثل في استخدام الفلسفة الإسلامية للبدء في مهمة وعظية ضد الإسلام. أعلن [بيكون] أن «الفلسفة هي المملكة الخاصة بغير المؤمن: وقد أخذناها كلها عنهم»(10). لكن جهوده ودعوته وقعت على آذان صماء.

لا يرى البابا جون وايكليف John Wycliffe، في كتاباته بين عامي 1378–1384، في الإسلام مجرد هرطقة على صعيد اللاهوت فقط بل هرطقة على صعيد النظام الأخلاقي والممارسة العملية. أصبحت المسيحية معياراً لسبل

الحياة «الطبيعية»، تلك الحياة التي تعاش وفقاً للقانون الطبيعي. وقد رأى جون السيجوفي John of Segovia (المتوفى 1458) أن الإسلام ينبغي أن يدرس على مستوى القرآن. كان السؤال الأساسي بالنسبة له: هل القرآن كلمة الله أم لا؟ فإذا كانت نتيجة فحص النص القرآني أنه يتضمن تناقضات، وتشوشات، وأخطاء، وآثار تأليف مشترك، فإنها معاً تثبت لأي كان أنه ليس ما ادعى. جادل مجمع فيينا عام 1312 أنه لا يمكن تحويل المسلمين عن دينهم بالإقناع أو بالسيف لأن قلوبهم قست فهم يحتقرون الكتب المقدسة، ويرفضون المحاجحة، ويتشبثون بنسيج الأكاذيب الموجود في القرآن. وقد اقترح لهذا السبب أن يشن هجوم أكاديمي على المسلمين Saracens بإنشاء كراس للدراسات العربية في جامعات باريس وأكسفورد وبولونيا وسالامنكا. كما استعيد هذا المرسوم في بازل عام 1343، لكن كراسي العربية لم تنشأ حتى منتصف القرن السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر.

فتح الحضور الصليبي في الشرق الأوسط الطريق لكتابة الرحلة لكي تتطور كشكل هجين من أدب الحج. وأولئك الذين كتبوا عن رحلاتهم كانوا يمثلون مقطعاً عرضياً متنوعاً من المجتمع الأوروبي؛ رجالاً ذوي مقام رفيع يقومون بمهمة السفارة لدولهم: تجاراً وأصحاب عمل يبحثون عن الربح غير المشكوك فيه من ثروات الشرق؛ وكذلك أشخاصاً ذاهبين في رحلات حج تقليدية وكتاباً يقومون برحلات ثقافية – الرحلات العظيمة Grand Tour، كنوع من توسيع آفاق العقل، فهذا التقليد الأخير كان قد ولد في العصور الوسطى. يمكن للمرء أن يقول إن الروح الملهمة لكتابة الرحلة هي جماع ما تصفى من كتابات غيبرت من نوجينز Guibert of Nogens والقديس بيرنار St Bernard. كتب غيبرت من نوجينز سيرة محمد

التي أقر بأنها سيرة خيالية، رغم أنه اعتقد أن من المأمون قول أشياء شريرة عن شخص كان واضحاً أنه معاد للمسيح. أما القديس بيرنار فكان يرى أن تبجيل المسيح يتحقق بموت مسلم. لقد أصبحت الأرض التي تحققت فيها المعجزات، الأرض المقدسة في الشرق، وبصورة عفوية أرض العجائب. وقد تحقق هذا النموذج في العمل الذي ينتمي إلى القرن الحادي عشر: **عجائب الشرق** Wonders of the East، وهو سلف للكتابات الرمزية عن الحيوانات bestiaries التي تتحدث عن أنواع من الأقوام المتوحشة، وهو مفهوم موروث من الأزمنة الكلاسيكية كامن في التجاويف الشرقية للخبرة الأوروبية. إن الشرق المشار إليه في هذا العمل هو مصر وبلاد الرافدين، المناطق التي تحيط بمركز الأرض، أي وسطها، ومن ثمّ الشرق الأوسط، أي الأرض المقدسة. وكما تشير ماري ب. كامبل Mary B. Campbell فإن «الشرق» مفهوم منفصل عن أية منطقة جغرافية محددة. إنها بالضرورة «في مكان آخر(11). بالنسبة لكتاب العصر الوسيط وكذلك بالنسبة للمستشرقين الذين ينتمون للمراحل التالية، كما هو الأمر بالنسبة لأسلافهم الكلاسيكيين، كانت المواقع التي تسكنها الأعراق المتوحشة تتحرك من مكان إلى آخر، من شرق Orient إلى شرق بالقياس إلى الغرب Occident الذي تتصل به أو تقع في دائرة اهتمامه. إن وجود الأعراق المتوحشة، وأكلة لحوم البشر، وساكني الكهوف، والبشر الذين لهم رؤوس كلاب، وأشباههم، هو الشيء الجوهري والثابت الباقي. وهو مجاز يرمز إلى البعد المفهومي الذي وضع الشرق خارج الغرب وجعله ذا معنى يتطابق وأغراض الغرب. يمكن أن نطلق على كتابات الرحلة أنها نوع أدبي «دنيوي»، لكنه عبر عن الانشغالات الدنيوية لمجتمع بعينه، ومن ثمّ فقد انبثقت من وعي مجتمعها المعاصر وخياله، ونشرت قيم ذلك المجتمع وأتواقه والمدركات الحسية

الخاصة به. إنها تخبرنا عما فكر مجتمع العصر الوسيط أنه جدير بالاهتمام والمعرفة. فقد كانت كل كتابة في العصر الوسيط ذات غاية أخلاقية، والغاية الأخلاقية الأعظم تمثلت في التمييز بين الخير والشر، وتعيين هوية حيل الشيطان ومحاكاته لنميزه عن الإشارات الإلهية. أكد القديس أوغسطين نفسه على وجهة النظر هذه، قائلاً إن الأعراق المتوحشة هي درس عملي، وإشارة إلهية تدل على قدرة الخالق. كانت هذه رموزاً غنية مفهومياً، محفورة على الخرائط، على حواشي الكتب، لتصبح عنصراً أساسياً لا غنى عنه من توقعات كل من ارتحل خارج حدود أوروبا. لقد رأى الرحالة ما رغب أن يراه، وكتب ما كان جمهوره في أرض الوطن قد تربى على توقعه وكان مهتماً به ومسروراً لسماعه. كان مطلوباً أن يتم وصف كل شيء باستخدام التقنيات المدرسية scholastic ضيقة الأفق الخاصة بالعصر الوسيط، أي التشديد على التشابه والاختلاف، وهي تقنية تعمل على تشييئ أوروبا وتؤكد على كونها معياراً تقاس جميع الأشياء عليه. وقد ذهب الفلورنسي ريكولدو دا مونتيكروتشي Ricoldo da Monticroce إلى بغداد عام 1291 وكان جاهلاً تماماً بعلوم العرب ومنجزاتهم الثقافية، التي مثلت يومها ذروة الحضارة. كان همه الأساسي مهاجمة الإسلام الذي قال عنه إنه منحل، كما وصف المسلمين بأنهم مشوشون، وكذوبون، ولاعقلانيون، وعنيفون، وغامضون، وما إلى ذلك من صفات. أما الإيرلندي الفرنسيسكاني سايمون سيميونيس Simon Semeonis فقد ارتحل إلى فلسطين عام 1323 حاملاً معه نسخة من القرآن كثيراً ما كان يقتبس منها، لكنه لم يستطع أن يذكر اسم محمد Mahomet مرة واحدة من دون أن يلحقه بنعوت غير لائقة. وأخيراً هناك السير جون مانديفيل John Mandeville Sir، سيد كتاب الرحلة وعميدهم، وراعي المستشرقين والمثال التقليدي لهم.

راكم الانشغال بـ«الشرق» Orient الخاص بالإسلام مادة غنية عن الشرق East بحيث أصبح من غير الضروري بالنسبة لـ«الرحالة» تجشم مشقة مغادرة بيته. ومن ثمّ فإن معظم المادة الاستشراقية المكتوبة وفرتها لنا تأملات الباحثين، وكذلك تمحيصاتهم وخيالهم وكتاباتهم في الأنواع جميعها، ممن لم يكن لهم أي اتصال مباشر بالشرق إلا عبر الكتب. وقد رسخت الكتب التي تتحدث عن الخيال المشوه للجهل العارف وجعلت منه أساساً صلباً ملموساً لوعي الذات الغربية وذخيرتها repertoire من المعلومات. وهذا هو الموقف الذي يتبناه السير جون مانديفيل الذي يقول في كتابه إنه غادر سانت ألبانز St. Albans من مايكيلماس سنة 1356. وفي الحقيقة أنه يمكن أن لا يكون هناك شخص بهذا الاسم، وأن من كتب أشهر كتب الرحلة وأطولها عمراً، عبر العصور، لم يغادر أبداً مكتبته متوجهاً إلى الشرق. لقد حيرت مقاومة رحلات مانديفيل العديد من الباحثين، في العصر الحديث، الذين حاولوا إنكار تحليقها في عوالم التوهم والبحث عن أساس عقلاني أكثر علمية في كتابات آخرين جاؤوا في عصور تالية. لكن كتابات هؤلاء الباحثين جميعاً أخطأت الهدف بصورة بارزة. وآخر ما نعرفه من إعادة الاشتغال على تلك الرحلات تم طبعه عام 1785، وقد تضمن القول إن مساعداً جريئاً للسير جون مانديفيل قد غادر سانت ألبانز عام 1732! جرى تقديم النص بوصفه معاصراً، وكأن أربعمائة عام لم تمر أبداً، ما يجعل النص غير مقنع على الإطلاق من الناحية المفهومية. ففي عام 1785 كان عصر التنوير قد حلّ، كما ولد العلم وتم التعرف على معالم الكرة الأرضية كلها، وكتابة التقارير حولها، وبصورة من الصور فقد عرفت أوروبا تلك المناطق من الأرض أو فتحتها. وكما يوضح بيرسي أدامز Percy Adams فإن أكاذيب الرحلة وتدليس الرحالة الكذابين قد جرى التعامل معها بوصفها

حقائق، حتى في مقابل ما يمكن أن نطلق عليه اسم «الواقع» المتوافر لدينا من مصادر أخرى. ولهذا السبب يصف توماس بينانت Thomas Pennant في عمله الموسوعي حدود الكرة الأرضية (1798–1800) Outlines of the Globe مانديفيل بأنه «أعظم الرحالة في عصره وفي العصور كافة». لقد ظلت قراءة حكايات الرحالة، في الحقيقة، محكومة لا بالعقلانية أو المعرفة العلمية والحقيقة بل بالحاجات المفهومية للفهم الاستشراقي التي صنعها الخيال الاستشراقي حسب ما فهم وشرح من كتب رحلات السير جون مانديفيل.

يتركز موضوع رحلات [مانديفيل] على الحج إلى الديار المقدسة، ولذلك فإنها تتأسس بصورة راسخة على الميراث والتقليد. كانت كتب الحج، بوصفها كتب أدلة، تشبه الموسوعات؛ ويورد السير جون، بين مادة هذه الكتب، ما ورد في الكتاب المقدس والمعرفة الكلاسيكية حول كل مكان يذكره. لقد تجمدت هذه الأماكن في الزمن، كما أن الإحساس بالتاريخ بوصفه تغيراً لم يكن قد تم اختراعه؛ وهناك أيضا إهمال تام لحياة أهل الشرق الأوسط المعاصرين، وهي سمة غالبة على معظم كتابات العصر الوسيط. ما يهم أولاً، وقبل كل شيء، هو ارتباط تلك الأماكن بالكتاب المقدس والتداعيات التي تثيرها فيما يتعلق بتاريخ أوروبا. ولهذا فإن السير جون يورد سيرة سانت هيلينا St. Helena، والدة الإمبراطور قسطنطين، التي اخترعت العديد من المواقع، والتي أصبحت فيما بعد أماكن للحج، ولم يستطع أن يمنع نفسه من القول بأن [سانت هيلينا] كانت بريطانية، الابنة الجميلة للملك كويل Coel. وما هو مثير للاهتمام بالفعل هو أن السير جون يقدم قراءة إنسانوية منفعلة ومثيرة humanist للإسلام. إنه يتقبل إيمان المسلمين بولادة العذراء والاحترام الذي يكنونه لمريم العذراء وابنها عيسى.

كما أنه يورد حكاية ينقلها عن حنا الدمشقي تشرح أصل الإسلام. لقد قرأ بحرص ودقة، واختار وانتقى مصادره، وقام بتصفية المادة المكتوبة من المصادر الكثيرة المتوافرة حول الإسلام. وهو من ثمّ قادر على تقديم عرض قوي مقنع لما يؤمن به المسلمون، ما يجعله يتوصل إلى أكثر الاستنتاجات غرابة، ربما، بأن المسلمين قابلون للارتداد عن دينهم. إنه يقدم أيضاً تقييماً للتاريخ الإسلامي، وحوليات السلاطين، بوصفها سلسلة من حكايات التعطش للدم والجرائم، وحوادث القتل عن طريق السم، والسلب والنهب. وهو يسرد فيما بعد محادثة خاصة جرت بينه وبين السلطان - موجداً بذلك نوعاً كاملاً من الكتابة الاستشراقية. إن السلطان، حسب رواية سير جون، يتحسر على فساد الدولة المسيحية في أوروبا، وهو كلام لا يستطيع الكاتب إنكاره:

«بدا لي أن من العار أن المسلمين Saracens، الذين لا يمتلكون إيماناً صحيحاً أو شريعة كاملة، يمكن لهم أن يوبخونا بسبب أخطائنا، جاعلين شريعتهم أفضل من شريعتنا التي تعود إلى عيسى المسيح؛ وهؤلاء الذين ينبغي أن نضرب لهم مثالاً حسناً ليتحولوا إلى شريعة عيسى المسيح ينصرفون عنا بسبب طرقنا الشريرة في العيش(12).

«لا بد أن السلطان عرف عن حالة الدولة في أوروبا من العيون الذين كان يبعثهم تحت ستار التجارة لـ«يكتشف مكامن ضعفنا». مثله مثل غيره مما كتبه السير جون فإن هذا المظهر من مظاهر كتابته سوف يتردد بقوة عبر العصور في التقاليد الاستشراقية، مستخدماً الشرق غير المسيحي، غير الأوروبي، لانتقاد اللحظة المعاصرة في الحياة والمجتمع الغربيين. ومن الشرق الأوسط ينتقل السير جون مرتحلاً إلى كل مكان كان معروفاً في العالم: الهند، والصين، وجنوب شرق آسيا، منهياً رحلته في الشرق الأقصى،

على حدود الجنة الأرضية.

برؤيته الموسوعية يضمن السير جون جميع الأعراق الوحشية في أحاديثه المطولة عن الأماكن التي تقع شرق مركز الأرض، وكذلك الكثير من المعرفة الجغرافية. طبعت رحلات [السير جون] لأول مرة عام 1470، وقد قرأها كريستوفر كولومبوس بنهم حيث وجد فيها تأكيداً على كروية الأرض وأن بإمكان المرء أن يبحر من الغرب متجهاً إلى الشرق. والدكتور تشانكا، جراح سفينة كولومبوس في رحلته الثانية، يردد في مذكراته عن الرحلة مقطعاً كاملاً من رحلات مانديفيل، من دون أن ينقص كلمة. يقوم أحد «هنود» الكاريبي بشرح موضوع المزارع البشرية حيث يعمل آكلو لحوم البشر على تسمين ضحاياهم، التي حدد مانديفيل موقعها في جنوب شرق آسيا، للدكتور تشانكا، في الوقت الذي لم يكن فيه المترجم الذي يتكلم العبرية أو العربية موجوداً، وكان المتحدثان يفتقدان أية لغة مشتركة للتفاهم؛ وهي حالة تعد مثالاً سافراً على العملية الاستشراقية. وبسبب من الارتباطات الخاصة بالكتاب المقدس، كان الشرق يعني، أولاً وقبل كل شيء، الشرق الأوسط، وكل شرق آخر كان يرتحل إليه انطلاقاً من هناك. وهكذا فعندما اتبع كولمبوس خط السير الذي حدده مانديفيل كانت أوروبا تواجه «رعب العالم» الجديد، كما دعاه فرانسيس بيكون، ممثلاً في زحف العثمانيين نحو أوروبا. كان الإسلام هو القوة الأساسية التي تُسيِّر عملية استكشاف الأوروبيين للكرة الأرضية. فعلى أثر طردها من الأراضي المقدسة، وبسبب من تعرضها للكثير من الغزوات من جميع الجهات، ما أطلق العديد من الدعوات لتشكيل قوات دفاع أوروبية مشتركة في النمسا وفي البلقان؛ وكذلك بسبب من اعتمادها الاقتصادي على الأراضي الإسلامية، طمحت أوروبا لكسر طوق العزلة الذي يحيط بها.

من بين الدوافع الأساسية التي فرضت نفسها كان البحث عن طريقة مباشرة للحصول على الذهب الذي كانت أوروبا تستورده من المغرب لتدفع ثمن البضائع التي تجلبها من بلاد الشام في الشرق، بحيث تتغير شروط أوروبا السيئة بصورة مرعبة في تجارتها مع العالم الإسلامي. من بين الدوافع الأخرى كان البحث عن بريستر جون Prester John، وهو ملك مسيحي موجود هناك في مكان ما من الشرق، أو عن الخان العظيم الذي تحدث عنه ماركو بولو ويمكن أن يكون حليفاً محتملاً ضد العثمانيين. كانت المصادفة السعيدة لعثور كولومبوس على الأمريكتين، وكذلك الاختمار الثقافي والروحي الذي نتج عن حركة الإصلاح الديني؛ وهي أمور حدثت جميعها في جيل واحد، قد مكنت أوروبا من تغيير ديناميات علاقتها بالشرق. فلو لم يتحقق العثور على الأمريكتين لربما كان مشروع الوصول إلى «الهند» Indies مغامرة محبطة بالفعل؛ لا لكونهم سيكتشفون أنه لا وجود لبريستر جون بل لأن رحلات البرتغاليين التي كانت تذرع السواحل الشرقية تمكنت أخيراً من الوصول إلى الجزء الإسلامي من شاطئ مالابار في الهند، في كاليكوت. لقد قاد بحار مسلم أسطول فاسكو دا غاما Vasco da Gama الصغير من الموانئ الإسلامية في شرق إفريقيا. وللحصول على الامتيازات التجارية في الهند كان من الضروري ترتيب ذلك مع بلاط الإمبراطور المغولي Mughal المسلم في الهند. كانت ميلاكا Melaka، المدينة الماليزية التي وصفها توماس بيريس Tomas Pires بأنها رمز الوفرة والغنى وأعظم ميناء تجاري في العالم، مركزاً لسلطنة مسلمة. وفي جزر التوابل نفسها، أي في جزر مالوكو Moluccas، وجد التجار أنفسهم يلعبون أدواراً في النزاعات بين السلاطين المسلمين في تيرنيت وتودور Ternate and Tidor. في وجه هذا الشرق الجديد كانت روح أوروبا، ووعي الأوروبيين لذواتهم، هي ما تغير ليجعل

من الحقبة التالية من حقب الاستشراق زمناً لا ينتهي من نواح عديدة.

ولدت القوى الدافعة لعصر النهضة وروح الاستكشاف والريادة والإصلاح الديني مجتمعة موقفاً جديداً تماماً تجاه ما ليس غرباً. كما أثارت الأراضي الجديدة وشعوبها أسئلة محيرة حول التاريخ وأصول البشر، بل حول تعريف الطبيعة الإنسانية والحياة الطبيعية والقوانين. تطلبت حركة الإصلاح الديني، أكثر عمليات إعادة الصياغة قوة وفعالية، إجابات جديدة على الهيكلية العامة للمعرفة الغربية بدءاً من سبب الوجود ومعناه وصولاً إلى طبيعة العالم وأصله. وقد جرى توفير الموارد الثقافية لمشروع الاستعلام ذاك من خلال المصادر الأساسية للفكر الغربي: الكتاب المقدس والميراث الكلاسيكي لليونان القديمة وروما. وهكذا أصبحت كل أنواع الشرق والهند «المختبر المدخّر» الذي يتم من خلاله استمداد المعلومات الجديدة التي تجيب على الأسئلة الكبرى الخاصة بالوعي الغربي للذات، والتي يجري انطلاقاً منها صنع التمحيصات الجديدة، ويتم فحصها والادعاء بأنه جرى البرهنة عليها. يسك إيرنست غيلنر Ernest Gelner مصطلح «المختبر المدخر» للتعبير عن مواقف علماء الأنثروبولوجيا تجاه مادتهم العلمية، لكن في إمكاننا استخدام المصطلح نفسه بصورة مساوية، بل إنه في الحقيقة التعبير المخالف تماماً لنظرة المستشرقين، خصوصاً ما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر وهي الفترة التي تمت فيها صياغة المفاهيم الحديثة لمعنى الغرب. وقد ادعى الأوروبيون، من كان منهم مع الإصلاح الديني أو ضده، بسرعة قياسية، ومن دون تقديم سوى أكثر التبريرات ضآلة، أنهم حققوا تطوراً يتخطى لا ما أنجزه القدماء فقط وإنما يتجاوز إنجازات الحضارات الشرقية العظيمة: الإسلام والهند والصين. وقد جرت استعادة الاستشراق القروسطي، بجميع انشغالاته ومواقفه وتقنياته؛ بل إنه في الحقيقة شكل

المكونات الأساسية الدالة على تحولات وعي الذات والمعرفة الغربيين، في الوقت الذي جعل الشرق كله يتحول بصورة عنيدة من [كيان] غني قوي، ومتفوق، إلى كيان فقير بشكل صارخ، وغير كفء إلى درجة غير معقولة؛ كيان أدنى. وقد استغرقت المراجعة التامة قروناً بكاملها، قروناً من الانشغال بالمشكلات الغربية الداخلية، تلك القرون التي تم خلالها بناء الحداثة باستخدام اللبنات الأساسية التي تشكلت واستند وجودها إلى الهيمنة والسيطرة على غير الغربي واحتوائه، أي على الشرق.

أحرزت دراسة الشرق الأوسط، أي الشرق الذي عرفته القرون الوسطى، أهمية جديدة. وعدت اللغة العربية ضرورية للغاية لتحسين المعرفة بالعبرية القديمة، وللمساعدة في ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغات الأوروبية المحلية بدلاً من الترجمة اللاتينية المعتمدة لدى الكنيسة الكاثوليكية Vulgate Latin. كان أسلوب الحياة والعادات السائدة في الشرق المعاصر تعامل بوصفها عاملاً مساعداً وضرورياً من أجل تفسير الحياة في أزمنة الكتاب المقدس في هذه البلاد. وقد صرح السير جون شاردان John Chardin، البروتستانتي الفرنسي الذي استقر في إنجلترا بعد سنوات عديدة من التجوال في الشرق الأوسط، أن «غايته المفضلة.. كانت إعداد ملاحظات عن معظم مقاطع الكتاب المقدس حيث يعتمد تفسيرها على عادات بلدان الشرق (13). ومن هنا قام رئيس الأساقفة لود Laud، بإنشاء كرسي العربية في أكسفورد، حيث جمع عدداً كبيراً من المخطوطات العربية التي انتقلت بعدها إلى مكتبة بودليان Bodleian Library، كما أنه كان داعماً متحمساً لإدوارد بوكوك Edward Pococke أول أستاذ للعربية في جامعة أكسفورد. أما في كيمبريدج فقد أنشئ أول كرسي للعربية عام 1632، وشغله وِليام بيدويل William Bedwell، وكانت واجباته التي حددتها الرئاسة في

كليات كيمبريدج: 1. «تطوير الآداب الرفيعة من خلال إلقاء الضوء على الكثير من المعرفة المسجونة في ذلك اللسان الذي سيجري تعلمه»؛ 2. «خدمة الملك والدولة في تجارتنا»؛ و3. «بحمد الله نوسع حدود الكنيسة وننشر الدين المسيحي بين من يجلسون في الظلام(14). كان بيدويل، الذي يعد أب الدراسات العربية في بريطانيا، يتقن العربية ويمتلك ذخيرة كافية من المصادر حول الإسلام والمسلمين. لكن أية مصادر موثوقة يمكن أن تقف في وجه الكراهية العميقة؟ فكما يلاحظ ألاستير هاميلتون Alastair Hamilton، كاتب سيرة بيدويل الذاتية، فإن:

«السم غير المبرر الذي نشره بيدويل ضد الإسلام في كل مناسبة ومكان، حتى في القاموس الذي ألفه، لافت لشدته. ويمكن أن نضع أيدينا على عرض جلي شديد الوضوح لموقفه في العنوان **الدجل والخداع المحمديان** Mohammedis Imposturae في الطبعة الأولى، و**نزع القناع عن محمد** Mahomet Unmasked في الطبعة الثانية، إضافة إلى العنوان الفرعي المتكرر: «اكتشاف التزييفات والأكاذيب الكثيرة وعلامات الفجور الرهيبة في [سيرة] الضال المجدف: مع تبيان لنقائص شريعته الواردة في قرآنه(15).

في منظور الإصلاح الديني الجديد في أوروبا أصبح الدين أكثر مركزية في تعريف الذات وفهمها. يرى همفري بريدو Humphrey Prideaux، عميد نورويتش Norwich، في نص كتبه عام 1697، أن المسلمين، بوصفهم جزءاً من غايات الله التي لا ندركها، عقاب للمسيحيين على خطاياهم(16). ولهذا السبب ظلت الإمبراطوريات الإسلامية العظيمة في تركيا وفارس والهند المغولية قائمة: «عقاباً لنا نحن المسيحيين الذين رغم أن الرب أنعم علينا بأقدس الأديان وأفضلها، لرحمته بنا ومن خلال سيدنا يسوع المسيح،

لم نبرهن أننا نستحق هذا الدين»(17). بالنسبة لبريدو كان محمد «بربرياً أمياً»(18). كان هذا الموقف العدائي مألوفاً بالنسبة للبابا إيربان. لقد عد بيتر هيلين Peter Heylyn، وهو معاصر لبريدو، القرآن «شيئاً محتشداً بالحشو والتكرار، والأشياء غير المترابطة، وكثير من السخافات الفاضحة غير المحتملة، التي تمثل خليطاً دنيوياً شهوانياً غير متجانس، بحيث يكون على المرء الذي يؤمن به أن ينحي عقله الطبيعي جانباً(19)، وكما يليق بكاتب غزير الإنتاج كهيلين فإن تقويمه [للقرآن] يربط الإجماع الذي تحصل في فترة القرون الوسطى بذلك الذي يتفق عليه طلبة الفلسفة الطبيعية في عصر التنوير والقرن التاسع عشر، ويتردد صداه إلى يومنا هذا.

كان الإحساس المسيحي بالتفوق، والفكرة القائلة بأن [المسيحيين] «قد اختارهم الله»، وهي متحدرة من ثورة الإصلاح الديني، واحتقارهم للإسلام، سمات ومعالم ثابتة. لكن الإحساس بالتقدم الاجتماعي والعلمي هو شيء جديد. لقد كانت الإمبراطورية العثمانية نفسها من بين الخيوط التي ساعدت هذا النسيج الجديد على التكون. كما أدركت أوروبا تماماً خلال العصر الوسيط تفوق العلوم في الحضارة الإسلامية. لكن هذا الإقرار لم ينسحب على العثمانيين الذين عادة ما وصفوا بأنهم تتار جاؤوا من Scythia التي عرفت بأنها موطن أكثر البرابرة شراسة وعنفاً منذ العصر القديم. ومن ثم فقد استطاع روبرت هنتنغدون Robert Huntingdon أن يلخص هذا الإجماع الجديد في رسالة كتبها في حلب وبعثها لجون لوك John Locke: «أصبحت البلدة متداعية وفقدت الشهرة التي حملها اسمها، كما فقدت الرصيد العظيم من حكمة الشرق ومعرفته الذي تمتعت به يوماً: لقد اقتدت بحركة الشمس التي تتوجه حسب قانون الكون نحو الغرب(20)، هذه هي الصلاة المتكررة على الدوام منذ فيكو Vico إلى هيردر وهيجل.

كان صعود أوروبا والغرب بكل معنى من المعاني معركة تشن على حساب الشرق، ومواصلة لتبادل العلاقات المفهومية بين الشرق والغرب. وصف الأتراك بصورة فجة بأنهم معادون للثقافة: بل إنهم «من ذلك النوع من البشر غليظي الفهم بعامة، لا يعرفون من المتع أكثر من تلك الأمور الحسية التي يتساوى فيها البشر مع الحيوانات»، كما يقول هنري موندريل Henry Maundrell(21). «وهم لم يطوروا شيئاً من العلوم، ويكفيهم مجرد القراءة والكتابة»، كما يقول أندريه دي ثيفينوت Andre De Thevenot(22). لقد تحول علم الفلك عند العرب إلى علم التنجيم عند الأتراك. «أما بخصوص العلوم الأخرى مثل علم المنطق والفيزياء والميتافيزيقا والرياضيات، والمعارف الأخرى التي تدرس في الجامعات، فكانوا جاهلين بها تماماً» حسب السير بول رايكوت Paul Rycaut، القنصل الإنجليزي في منطقة بلاد الشام(23). كان المجتمع التركي أيضاً هو النموذج الذي تم بناء الاستبداد الشرقي استناداً إليه. وقد ظن السير وليم تيمبل William Temple أن الإمبراطورية العثمانية «هي الأشرس في العالم»(24). فالسلطان حاكم مطلق يساعده وزراء هم عبيد له أكثر من كونهم أرستوقراطية وراثية. وكان هؤلاء الوزراء مدينين في وظائفهم لنزوات السلطان وقد يخسرون حياتهم لأقل تصرف يزعجه. تشكلت الوحدات الرئيسية في الجيش من أفواج العبيد. وقد فرضت الطاعة من أعلى المستويات إلى أدناها، من خلال العنف والإرهاب. وهكذا لم يكن أي شخص يتمتع بالخصوصية. وكانت النتيجة في النهاية الفقر والخراب، فليس لدى الشعب الذي تقوم الحكومة بسلبه ونهبه باستمرار أي حافز على إنتاج شيء يزيد عن حاجاته الأولية. ومن ثمّ فإن الشرق، الأكثر قرباً من أوروبا والأكثر إثارة للرعب في قلبها، أضفيت عليه في آخر الأمر شخصية طبعت الشرق كله.

صنعت تقييمات الحكم العثماني العدسة التي تم من خلالها رؤية الشرق. يربط فرانسوا بيرنييه Francois Bernier، الخبير الذي لا يجارى في شؤون إمبراطورية المغول الهندية والذي عمل طبيباً في بلاطهم، بين العثمانيين وبلاد فارس والهند المغولية، ليستنتج في النهاية أن «ملوك آسيا، الذين تحركهم رغبة عمياء شريرة في القبض على السلطة المطلقة أكثر مما تبيحه القوانين والله والطبيعة، يحاولون الاستحواذ على كل شيء إلى أن يفقدوا كل شيء في النهاية(25). ومن ثمّ فإن الهند، وهي بلد غني يملك تجارة ناجحة ومتوازنة في ظل حكم المغول، لم ينتج سوى الفقر والأراضي المهملة غير المستغلة. أما المظهر الآخر من مظاهر السلوك العثماني الذي ظل الحديث عنه يتردد بصورة ثابتة، إلى جانب الحديث عن حسية العثمانيين وتخنثهم، فيتمثل في معاملتهم الخشنة لغير المسلمين. إننا نلاحظ تكرار مفارقة ساخرة في هذه الأحكام التي تطلق على الشرق في ما يسمى عصر العقل. لكن العلم والمعرفة في أوروبا لم يتقدما كثيراً عن المعرفة والأفكار التي استقتها أوروبا من الحضارة الإسلامية. ظلت الكيمياء هي الانشغال الأساسي حتى لمشاهير مثل إسحق نيوتن الذي كان أيضاً مبهوراً بأحداث الكتاب المقدس المتسلسلة. وفي الوقت الذي تذمرت فيه أوروبا من معاملة المسيحيين السيئة من قبل العثمانيين فقد عزت أسوأ أسباب فشلها إلى عدوها، وذلك في ضوء فظائع حروب الإصلاح الديني ومعاملتها السيئة لمحكوميها الجدد من الشعوب غير المسيحية في الأمريكتين. يتضمن تاريخ الاستشراق شكلاً محدداً من عدم الترابط. إن الشرق هو مقولة منفصلة، شيء صالح للاستخدام في عمليات البحث والتفحص الداخلي الخاص بالذات والمجتمع الغربيين، رغم كونه شيئاً غريباً على تلك الذات وذلك المجتمع، ومنفصلاً عنهما. ومن ثمّ فإن السير جون شاردان John Chardin،

الذي كان لديه اهتمام بالعادات المعاصرة للشرق من أجل التوصل إلى الفهم الأدق للكتاب المقدس، يجادل أن معرفة عادات شعوب الهند «ليست بأي شكل من الأشكال نافعة بذاتها». وما كان مفيداً وذا نفع للغرب يمكن النظر إليه بصورة إيجابية دون إحداث أي خدش في شعور البغضاء والكراهية الغالبة تجاه شعوب الشرق نفسها. يمكن إذن تثمين التاريخ القديم للشرق وإبداء الإعجاب به لفائدته وإمكانية استخدامه في الإجابة عن الأسئلة المركزية الخاصة بالوجود الغربي، في الوقت الذي يتم فيه، وعلى نسق واحد، تشويه سمعة سكان الشرق المعاصرين لكونهم همجاً وثنيين. كان الاستشراق وسيلة للاختيار والانتقاء. ولا يستطيع المرء اختيار ما يبدو تعليقات ومواقف مفضلة والتعامل معها بوصفها بصمات لنوع من «تاريخ حزب الأحرار Whig»، أي آلام ولادة ما يسمى بلغة اليوم الكياسة السياسية Political Correctness. إن الشيء المفضل منغرس بثبات في سياقه التام. ومن فكروا بالشرق بصورة إيجابية كانوا دائماً مهمشين، وما بدا إعجاباً تمت معادلته برأي يفهم منه الرفض. لذا كان في إمكان ثيفينوت التعليق قائلاً: «هناك أناس كثيرون في العالم المسيحي يعتقدون أن الأتراك شياطين أشرار، وهمجيون، ورجال بلا معتقد أو أمانة، لكن من عرفوهم وخالطوهم لهم رأي آخر... فهم يقولون إنهم ورعون ومحسنون؛ متمسكون بدينهم(26). لكن التعلق المهووس بدين باطل نظر إليه بوصفه فشل الشرق الأساسي، وهذا عنصر رئيسي من عناصر الصورة النمطية stereotype. كما أن الندرة الفردية المعدودة هي مجرد حالة فردية، أو أنها في العادة تتخذ من مثال العدو منطلقاً للرغبة المأمولة في إصلاح المجتمع [الغربي] وتعديل مواقفه. لنأخذ على سبيل المثال محادثة السير توماس بينز Thomas Baines مع المعلم التركي فان أفندي Van Effende، فالسير توماس

يعبر عن رأيه قائلاً:

«إنه يعتقد أن كل مسلم ملتزم بأصول الشريعة قد يحصل على الخلاص بلا أي شك... كان يظن أنه مجبر على عدم لمس شعرة من رأس مسلم إذا كان ما يعتقده مختلفاً عنه. إن عليه أن يساعدهم ويمد يد العون لهم ويحدب عليهم ويسري عنهم في أي مكان يصادفهم. وهنا بكى فان أفندي وقال إنه لا يطيق أن يؤذي أي مسيحي أي مسلم لأن المسيحيين جميعاً عبدة أصنام(27).

عصر اللاعقل

رسم العثمانيون خطاً فاصلاً بين المظاهر غير السعيدة لماضي الشرق الأوسط وحاضره، وضاعفوا الشعور بالكراهية والبغضاء. لقد أوجدوا منصة يجري انطلاقاً منها تقييم مناطق الشرق الأخرى التي أصبح الوصول إليها ممكناً الآن بالنسبة لأوروبا؛ أي أنهم أوجدوا نموذجاً للمقارنة يمكنهم النظر إلى الهند والصين استناداً إليه. كان هذا النظر مشغولاً بسؤال الوقت، بإعادة صياغة تاريخ العالم، كما كان، مع الأخذ في الحسبان إمكانية استخدام مناطق الشرق التي جرى التعرف عليها حديثاً لتحقيق الغايات الأوروبية التجارية والاستراتيجية. أصبحت مناطق الشرق الجديدة وسائل للتغلب على العثمانيين وعلى المناطق التي وصل إليها أعداء أوروبا التجاريون. لقد حدد الشرق الإسلامي والعثمانيون المواقف المتخذة تجاه الهند والصين. كان المغول مجرد صيغة أخرى من العثمانيين، ولم يجتذب الشعب الهندي نفسه أي نوع من الاهتمام. فقد اعتبرهم إدوارد تيري Edward Terry «أناسا شديدي السخف، أشبه بالمخمورين والمنتشين، نوعاً جاهلاً من البشر المتناقضين في قيمهم، إذ نادراً ما يعرفون الخصوصية التي ينطوون

عليها(28). كانوا بلا أي شك شعوباً قديمة ولذا فقد تحقق الإجماع على القول بأن الهنود هم الوثنيون Gentiles الذين تكلم عنهم العهد القديم، وقد وفر الهيكل الهندوسي معنى عبادة الأصنام التي ذكرت هناك، ومن هنا فإن الاسم الشائع بينهم منذ قرون وقرون هو جينتو Gentoo.

عرفت الصين بصورة أساسية من خلال كتابات الرهبان اليسوعيين Jesuits وتقاريرهم، ولذلك تلونت صورتها باهتماماتهم. لم يجر ذكر تعليق ماركو المتشكك بأن الصين كانت عالماً ضخماً مترامي الأطراف، غنياً وكثير العدد. ولم تكن الصين مسلمة أيضاً، وهو أمر دقيق له معناه ويمثل فرصة عظيمة، فهو الوسيلة المناسبة لتحويلهم عن دينهم. لقد تلونت التقارير البرتغالية الأولى بالتجارب المرعبة للإرساليات المسيحية المبكرة إلى الصين، مثل تلك التي قام بها جاليوتي بيريرا Galeote Pereira، الذي وصلت تقاريره إلى الرهبان اليسوعيين في جووا Goa، وتحدثت عن إلقاء القبض على طاقمه، وكيف أن عدداً منهم أعدموا، وأن كثيراً من الفظاعات ارتكبت بحق من سجنوا أو نفوا إلى أجزاء من جنوب الصين، كما أنهم عذبوا بشدة. تضمنت تقاريرهم السنوية كل ذلك، وعمل من ثمّ على طباعتها وترجمتها وتعميمها في أرجاء أوروبا كلها. لقد زرعت قسوة الصين عديمة الشفقة بثبات وحزم في قلب الخيال الغربي. وعاد بيريرا ليكرر واحداً من اكتشافات ماركو بولو التي أصبحت ملمحاً نموذجياً من طريقة النظر إلى الصين، وهي أن اللواط كان من الرذائل «الشائعة بين الطبقات الدنيا، ولم تكن تلك الرذيلة غريبة في أوساط الطبقات العليا من المجتمع»(29). كان التأثير الأساسي في المعرفة الأوروبية الخاصة بالصين آتياً من الراهب اليسوعي ماتيو ريتشي Matteo Ricci، الذي دشن أول إرسالية هناك عام 1583. وقد طبعت أول ترجمة مدققة ليومياته عام 1616.

هدف ريتشي الرئيسي تمثل في جعل الصينيين يتحولون إلى المسيحية، ولذلك كان عليه أن يحاول فهم الحضارة الصينية. لقد قدم صورة للإمبراطورية الكونفوشيوسية التي كانت شديدة التنظيم، لكنها بالضرورة رفيقة بشعبها. وعلى النقيض من الحكام المسلمين الأنانيين متقلبي المزاج كان الإمبراطور الصيني يضع مصلحة شعبه في رأس أولوياته، متقبلاً النصيحة والمشورة ومنفتحاً على النقد. وقد حقق حكمه قدراً مدهشاً من التنظيم والوحدة رغم المساحة الشاسعة للصين والتراتبيات المنظمة لحكام المقاطعات الصينية الذين يتم اختيارهم لعلمهم ومعرفتهم في امتحان يجري أمام عامة الناس. كتب ريتشي إن الصين كانت تحكم وكأنها عائلة كبيرة تتحدر من كونفوشيوس نفسه، وأننا «لو تفحصنا نقدياً أفعاله وأقواله كما انتقلت إلينا عبر التاريخ فسوف نقر بأنه مساو للفلاسفة الوثنيين، بل إنه يتفوق عليهم جلهم»(30). كانت الكونفوشيوسية كياناً أخلاقياً، لا ديناً. والعقبة الرئيسية التي تقف في وجه هداية الصينيين إلى الديانة المسيحية هي البوذية، التي وصفها ريتشي بأنها كتلة من المعتقدات السحرية البدائية التي يرعاها كهنة غير متعلمين، بلا أخلاق في الغالب؛ أما العقبة الأخرى فكانت الإيمان المستحكم الراسخ بالتنجيم الذي حل محل علم الفلك؛ فيما تمثلت العقبة الكأداء الكبرى في عبادة الأسلاف. الجواب اليسوعي على ذلك أصبح يعرف بالطقوس الصينية، وهو شكل من أشكال الدمج الكاثوليكي لعدد من المعتقدات المتعارضة. تلك الطقوس كانت تكييفاً لما يعرف بطقوس مالابار Malabar Rites، التي تمت صياغتها في غووا، وهي مركز البرتغاليين في الهند، حيث تم التعامل بنوع من التسامح مع زواج الأطفال وشارات الشرف والأسماء الهندوسية والفصل الحاد بين الطوائف والطبقات Caste. أما في الصين فقد تمت إعادة تعريف عبادة الأسلاف

بوصفها فعلاً من أفعال الولاء والتقدير للراحلين أكثر من كونها تضرعاً ديني الطابع لطلب رزق أو منفعة. بالطريقة نفسها تم التعامل مع الطقوس الاحتفالية الصينية التي تقام باسم كونفوشيوس. ومن ثمّ كان في استطاعة الصينيين إقامة احتفالاتهم هذه على أن يتخلوا عن جواريهم ومحظياتهم قبل أن يتحولوا إلى الديانة المسيحية. وقد كرر ريتشي وجهة النظر السابقة والخاصة بانتشار المثلية الجنسية. وهو في حديثه عن الصناعات وأنواع التجارة المختلفة في الصين لاحظ أنهم يتخلفون عن الغرب في العلم لعدم «توفرهم على قواعد المنطق وأحكامه»، ولأن «علم الأخلاق لديهم هو سلسلة من المبادئ والاستنتاجات العامة المشوشة غير الواضحة».

ظل منظور اليسوعيين للصين مسيطراً لمدة زمنية طويلة رغم كونه قابلاً للدحض ومثيراً للجدل على الدوام. وقد اصطدم الراهب الدومينيكاني دومينغو نافاريت Domingo Navarette باليسوعيين واختلف معهم في الصين وعاد إلى أوروبا لينفس عن غضبه في أطروحة ضخمة من جزءين دعاها معاهدات وخلافات Tratados e Controversias. أطلق نافاريت على حكام الصين من سلالة مانتشو Manchu اسم التتر Tartars، وهو النعت التقليدي المرادف للبرابرة، راسماً مرة أخرى خطاً فاصلاً بين الماضي والحاضر. من وجهة نظره، لم تكن براعة الصينيين، إلى جانب فهمهم للعلم والمعرفة، أكثر من تقليد بما في ذلك تقليد البضائع الأوروبية التي يجري تصنيع مثيل لها على الشواطئ ليتم بيعها في داخل الصين على أنها أوروبية الصنع. لكن رغم وجود دليل واضح على عدم صحة الصورة التي قدمها اليسوعيون المتسامحون عن الصين ظلت تلك الصورة هي السائدة. وقد ظهر أعظم تأثير لها على غوتفريد ويلهيلم ليبنيز Leibniz. ولد ليبنيز في ألمانيا عام 1646 وترعرع خلال فترة حرب الثلاثين عاماً الطاحنة، ومن

ثمّ كانت اهتماماته بالدين والمنطق مكرسة للعثور على نقطة توازن بين الحدود القصوى والنهايات المتطرفة، حيث وجد في الفكر الصيني تناغماً وتساوقاً عظيمين. كان منجذباً إلى الأفكار الصينية الخاصة بالأشكال السداسية الوارد ذكرها في كتاب الآي تشينغ I Ching، والتي تتطابق تماماً مع علم الحساب الثنائي Binary Arithmetic. ومع أنه كان مقتنعاً بادعاءات العلم الأوروبي– «في هذه الأمور نحن متفوقون على الآخرين»- فإنه يمتدح «المبادئ الصينية التي يقوم عليها المجتمع المدني»: «في الحقيقة إن من الصعب القول إلى أي درجة من الجمال تبلغ القوانين الصينية بالمقارنة مع تلك الخاصة بالشعوب الأخرى، حيث إنها مصممة لتحقيق السكينة والهدوء في المجتمع وللتوصل إلى نظام اجتماعي لا يجري فيه أي تمزيق للعلاقات القائمة بين الناس إلى أبعد حد»(31). ومن هنا يرى ليبنيز أن «الفلسفة العملية» الصينية قد تعمل على تحرير مجتمعه هو لأن الحس الأخلاقي الصيني المعبر عنه في الفكر الكونفوشيوسي والقيم الصينية الأخرى تشكل نوعاً من «الدين الطبيعي».

اهتم عصر العقل Age of Reason بصياغة الفهم الغربي للتقدم العلمي، الذي هو نتيجة المعركة التي احتدمت بين المحدثين والقدماء. كانت فكرة التقدم الغربي فرضية متأصلة من فرضيات عصر التنوير Enlightment، وقد وجدت دعامتها الأساسية في الافتراض الراسخ الآخر المساوي في الأهمية والخاص بالطبيعة غير المتحولة للشرق. إحساس جديد بالتاريخ كان يتطور في الغرب وهو نوع من التاريخ تطلب ضرورة ثبات الشرق وركوده لتحقيق قوته التفسيرية. أما المعركة الخاصة بالمعنى الديني فقد كانت أكثر صعوبة بالنسبة للغرب، وما نتج عنها لم يكن أكثر من اللجوء إلى بعض التقنيات العتيقة للغاية، التي تم تطبيقها سابقاً في العصور الوسطى لتفسير

الإسلام وبحثه، من أجل فهم المسيحية نفسها. كان المفكرون الجذريون من أبناء عصر التنوير هم نموذج الحداثة الذي يحتذى به في الغرب، وقد تم النظر إليهم وتكريسهم بوصفهم «المختبر المدخر» الخاص بالشرق. وهكذا فإنهم في دفاعهم عن الربوبية Deism، والدين الطبيعي، ومن أجل تسفيه التاريخ المسيحي الأرثوذكسي ذي الرؤية المتصلبة في تفسير العالم، قاموا بتوظيف الشرق وإعادة تشكيله. وجدوا في الصين، وإلى درجة أقل في الهندوسية، سمات مميزة للدين الطبيعي، بل إنهم رأوا فيه ما هو أكثر من ذلك، أي ديناً طبيعياً بدا أنه سبق الكتاب المقدس وخلخل ما هو مركزي في الادعاءات المسيحية بكونها الطريق المتفردة للتواصل مع العناية الإلهية. عندما جادل فولتير في أنه وراء أديان الصين والهند الغريبة والعجيبة تكمن فكرة الله الواحد الأحد، وانفصال الروح عن الجسد وفسوق الروح إضافة إلى طقم من المعارف الأخلاقية، كان يؤسس للتعريف المعاصر للدين من دون الرجوع إلى الكتاب المقدس أو المسيحية. ومن ثمّ، فقد أقام فولتير منصة للمعارضة المنطقية متماسكة الحجة ضد كلام رجال الدين المبهم الغامض، وما فعله هو أداة للتغير لا في التفكير الديني فحسب بل في الممارسة الاجتماعية والسياسية في أوروبا. فبعد أن جرى بحث القرآن وتمحيصه لنقض ادعاءاته من خلال تبيان تعدد مؤلفيه، وتناقضاته الداخلية، والأخطاء والتشوشات فيه، جاء دور الكتاب المقدس.

المسألة الكبرى، التي أثارت «مشكلة» مع الأفكار المسيحية الأرثوذكسية، تمثلت في الإدعاء بأن الصين والهند تنتميان إلى العصور القديمة. لكن غنى المادة البحثية التي تجمعت في القرن الثامن عشر تتضمن أقوالاً هندية بأن أصول حضارتهم تعود إلى 4866 سنة. أصبح مضمون النصوص السنسكريتية متاحاً في أوروبا عبر نقل الترجمات الفارسية لتلك

النصوص. لكن المعرفة بالسنسكريتية نفسها تنامت كيفما اتفق وببطء، وأدى ذلك إلى الوقوع في أخطاء كبيرة حتى في عمل من يفترض أنهم خبراء وماهرون في تلك اللغة. ادعى ناثانييل براسي هالهيد Nathaniel Brassey Halhed، على سبيل المثال، أن الهندوسية لم يرد فيها أي شيء بخصوص الطوفان الذي تحدثت عنه أديان الشرق الأوسط، القديمة منها والأحدث كذلك. وفي الحقيقة أنه ورد ذكر الطوفان في البورانا Puranas. لقد حدد المفهوم الهندوسي للزمن، الذي يقسم إلى أربع مراحل زمنية Yugas، عمر الأرض بزهاء ثمانية ملايين سنة، وهو ما يمثل تقدماً ملحوظاً على آراء رئيس أساقفة أشر Ussher الذي يعيد عملية الخلق إلى عام 4086 قبل الميلاد. أما دو هالده Du Halde، أكثر الرهبان اليسوعيين موثوقية ومعرفة وتحفظاً في آرائه، فقد أعطى الصينيين أربعة آلاف سنة من استقرار الدولة والمعرفة العلمية الكافية المعقدة لكي يسجلوا خسوف الشمس عام 2155 قبل الميلاد. شكل هذا تحدياً وتقويضاً لأفكار الأرثوذكسية الحاكمة، التي صادق عليها إسحق نيوتن، بأن اليهود هم أقدم الأقوام على الأرض. المدافعون عن الأرثوذكسية وجدوا أن الأديان الصينية والهندية بسيطة بصورة كافية لكي تتناسب والتفسير السائد. فكل الشعوب على الأرض لها أصل في الشرق الأوسط، وقد حصل شتات الشعوب بعد انهيار برج بابل، ولذلك فإن التشابهات القائمة بين الأساطير والأديان في كل مكان يمكن ردها إلى احتفاظ ذاكرة تلك الشعوب بالأفكار التي تعلمتها قبل حصول الشتات. المشكلة بالطبع هي أن الشتات يجيء بعد الطوفان، ويعود تاريخ الطوفان إلى حوالي سنة 2550 قبل الميلاد، وبعد كتابة موسى الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم Penteteuch، التي تعود إلى حوالي 1600 قبل الميلاد، حيث يدعى الآن أن ذلك كله يعقب وجود الهند والصين اللتين لم يرد ذكرهما

في الكتاب المقدس. وقد حل السير وليام جونز Willim Jones، الذي أنشأ الجمعية البنغالية الآسيوية، هذه المشكلة التحقيبية ببساطة من خلال جعل أصل تاريخ الهند والصين يتطابق مع التسلسل التاريخي الأرثوذكسي. كما أنه اكتشف تشابهات عظيمة بين تراكيب اللغات السنسكريتية والإغريقية واللاتينية، ومن ثَمّ فقد ولد مفهوم اللغات الهندو- أوروبية Indo– European، وهو أصل عام مشترك يعود إلى الماضي البعيد وينعكس لا على اللغات فقط بل على الأساطير أيضاً. ولأنه تتبع أصول العائلات المفردة للغات ونسبها إلى مكان ما في الشرق الأوسط فقد شعر بالرضا لكونه استطاع التأكيد على الخطوط العامة للتكوين Genesis.

بين أيدي الفلاسفة، وكل من شاركهم نزوعهم الثقافي، تحول الشرق ليصبح كنزاً من الأفكار وإعادة التفكير وكذلك إعادة صوغ المواقف وعمليات الفهم الأوروبية. كان القرن الثامن عشر ذروة استخدام الشرق لتوبيخ أوروبا، وتوفير سبل منظمة لهجائها والإشارة إلى مواضع فشلها. وفي الوقت الذي كان فيه دانييل ديفو، الذي نظر بعضهم إلى عمله روبنسون كروزو بوصفه حقيقة لا خيالاً، يسدد سهام نقده اللاذع إلى الصين، وجد آخرون في ذلك النقد عاملاً مساعداً على تقبل التصوير الذي يتضمن الكثير من الإطراء، وإمكانية استخدامه لجلد من يقع عليه الاختيار ليكون كبش فداء، والرقي بأفكار الموهوبين منهم. وقد صنع أوليفر غولدسميث Oliver Goldsmith شهرته من خلال روايته مواطن عالمي Citizen of the World، التي تروى من خلال سلسلة من الرسائل المتبادلة بين عالم وبحاثة صيني وابنه. أما أديسون ستيل Addison Steele، وهوراس والبول Horace Walpole فقد استخدما كلاهما أمكنة شرقية كأطر للقص في كتاباتهما المثيرة للجدل. كانت المناظرات السياسية تجري في إنجلترا عبر هجائيات تدور

في مخادع الحريم وبين خصيان البلاط في القصر، ويمكن أن نعثر في تلك المناظرات على إشارات كثيرة مكثفة إلى الشخصيات السياسية البريطانية المعاصرة للمؤلفين، وعلى حداول تشرح بالتفصيل تلك الإشارات. الحجة التي تنطلق منها تلك الهجائيات هي أن الفساد والرشوة هما سمتان ملازمتان بصورة طبيعية للبلاط الشرقي. وقد استخدم مونتيسكيو المدخل نفسه عندما كتب رسائله الفارسية Persian Letters. كما أن فولتير كتب هجائية ساخرة في ليبنيز، وهو نموذجه المثالي للدكتور بانغلوس شديد التفاؤل في روايته كانديد Candide. لكن فولتير نفسه كان متحمساً للصين بالقدر نفسه، ما دفعه إلى كتابة مسرحيته أورفلين الصينية Orphelin de Chine عام 1755. كانت المسرحية إعادة كتابة للقصة الصينية يتيم تشاو The Orphan of Chao، لكن فولتير ظن أن النسخة التي كتبها من الحكاية كانت أرفع مستوى من الأصل. لقد جعل المسرحية وسيلة لتوضيح فكرته عن أن المغولي لجنكيز خان كان في آخر الأمر متحضراً حسب قواعد النظام والقيم الكونفوشيوسية الصينية: «كنت فاتحاً، أما الآن فأنا ملك». لكن فولتير بعد الحماسة المبكرة للصين اكتشف الهندوسية في ستينيات القرن الثامن عشر، والفضل يعود لمخطوطة تدعى «إيزور فيدام» Ezour Vedam، تبين الآن أنها منتحلة «لغرض يناسب افكار مؤلفها» وقد كتبها منافسوه الكبار الذين ينتمون لليسوعيين. ولهذا أعلن فولتير بصورة مفاجئة أن الهندوس هم أقدم الأقوام على الأرض وأنهم علموا التوحيد للصينيين وهم الذين ابتكروا فكرة فصل الروح عن الجسد وخلود الروح. بغض النظر عما كان الشرق يمتلكه ويفيد في حل المشكلات الأوروبية فإن هناك إجماعاً لا مثيل له جعله النزوع الثقافي لعصر التنوير ملموساً، أي ثبات الشرق في مقابل تقدم الغرب. بمعنى من المعاني كان ذلك مجرد عقلنة لإحساس الأوروبيين

في القرون الوسطى بالعصر الذي يعيشون فيه، وافتقادهم الإحساس بالزمن بوصفه تغيراً. وقد جعل هذا الإحساس الرحالة الذين قاموا برحلاتهم بعد كولومبوس مباشرة يعيدون تدوير الحكايات والنوادر المتحدرة من الموروث الكلاسيكي، وكذلك من الكتابات القروسطية، حول الأماكن البعيدة جداً وكأن شيئاً لم يتغير أو يمكن أن يتغير. هكذا تمّ ترحيل هذا العرف والإجماع إلى الشرق، ومده في اتجاه جميع مناطق الشرق، وفصله عن الذات الغربية وتجربتها المتفردة. كان تغيير شروط الوجود هو العمل الأساسي الحميم والضروري فيما يتعلق بوعي الذات الغربية لنفسها، وللأفكار الموروثة، والمكان الخاص المعطى للشرق ضمن وعي الذات الغربية، حيث جرى إنكار الحاجة إلى مد ضرورة التغيير إلى الموضوع الذي يسمى الشرق.

الإجابة عن سؤال أصل العالم وتاريخه جعلت مفكري عصر التنوير الفرنسيين والأسكتلنديين بناة أنظمة معرفية كبرى. من ثمرات هذا التفكير القول بأنه في إمكاننا اختزال الأفكار والظواهر الكثيرة إلى أفكار مفتاحية هي ما يجعل تلك الأفكار والظواهر قادرة على العمل. تمثل مفتاح التاريخ مثلاً في دراسة نماذجه التي نظر إليها كسلسلة من المراحل والحقب، وقد شكلت هذه المراحل بالتدريج سلماً من التطورات. ومن ثمّ، فإن ضوء التنوير هو الشعلة التي حملت في اتجاه الغرب من الديار القديمة للمعرفة والعلم في الشرق، أي شرق، حسب ما يفضله كل مفكر. بخروج الضوء من الشرق ترك وراءه ركوداً وثباتاً، أو، حسب الأحكام التي شاعت أكثر في القرن الثامن عشر، فقد أدى ذلك إلى التفسخ والانحلال. العمل الأساسي التمهيدي حول الموضوع تمثل فيما كتبه مونتيسكيو عام 1748 في روح القوانين Spirit of the Laws. وقد رأى مونتيسكيو أنه يمكن اختزال التاريخ البشري إلى ثلاثة أشكال من الدول: الملكيات، والنظم المستبدة

والجمهوريات؛ وكل واحدة منها يوجهها مبدأ واحد متفرد: الشرف، والخوف، والفضيلة. وهكذا أنتجت الملكية، التي تقوم على مبدأ الشرف، التراتبية؛ فيما أنتجت الأنظمة المستبدة، التي تقوم على مبدأ الخوف، حاكماً وحيداً هو عبد لعواطفه؛ أما الجمهورية، التي تقوم على مبدأ وجود فضائل صغيرة، فقد أدت إلى تعاظم المساواة بين المواطنين. وبقدر ما كانت هذه التقسيمات نماذج للدراسة كانت حججاً وبراهين لتحقيق عملية التطور السياسي في أوروبا. لقد وفرت اللغة والمفاهيم، التي انبثق منها الفكر والعلم الاجتماعيان في القرن التاسع عشر، التمييز الثلاثي بين الأخلاق والعادات والقوانين. ولدت دراسة النماذج هذه أفكاراً مثل أثر المناخ على المزاج الفردي، والعائلة، والتجارة، والدين، والتاريخ وهي الأطروحة البيئية الخاصة بالعلم الاجتماعي في القرن التاسع عشر. أدى هذا كله إلى فكرة أساسية واحدة: وهي أنه في آسيا عاشت الشعوب القوية والضعيفة جنباً إلى جنب، ما يعني أن واحدة منها ينبغي أن تكون منتصرة في الوقت الذي تكون فيه الأخرى مهزومة، بالعكس من أوروبا حيث تميزت الشعوب جميعاً بمستويات معقولة متفاوتة من الشجاعة. وهذا ما أدى إلى تزايد «نزوع أوروبا إلى الحرية، وإلى عبودية آسيا؛ وهو سبب أظن أنه لم يجر التفكير فيه سابقاً. وهو ما جعل النزوع إلى الحرية لا ينمو في آسيا، فيما يقوى هذا النزوع في أوروبا ويضعف حسب الظروف والأحوال التي تمر بها»(32).

قام فولتير بترجيع صدى هذا الحكم في كتابه **تاريخ العادات وروح الشعوب** History of Manners and Spirit of Nations، الذي طبع عام 1756، حيث لاحظ أن الصين أصابها الجمود، «فيما كنا نحن بطيئين في اكتشافاتنا، لكننا قمنا فيما بعد بتغيير هذا الوضع وتحسين أحوالنا»(33). أما آدم فيرغوسون

Adam Ferguson فيؤيد في كتابه **مقالة حول تاريخ المجتمع الأهلي** Essay on the History of Civil Society (1986)، الذي ظهر عام 1767، التقسيم الثلاثي للتاريخ الذي ينقسم إلى الهمجية، فالبربرية، فالحضارة، مثبتاً آسيا بقوة في قالب الاستبداد وهو وصف امتد من العثمانيين ليشمل الإجماع على ذلك آسيا كلها(34). لقد انفتح القرن الثامن عشر على الشغف بالخزفيات الصينية، والحدائق والزخارف والديكورات الصينية، وشرب الشاي وأشياء أخرى ذات طابع صيني. وإذا كان «الرجال الإنجليز في القرن الثامن عشر قد صوروا الصين نموذجاً للنقش الصفصافي Willow Pattern، وعالماً من الأشخاص ذوي المظهر الغريب الذين يعبرون جسوراً واطئة، فقد كانوا يصورون ما هو بالضرورة نتاج لمخيلة أوروبا وتصورها»(35). كان نقش الصفصاف تصميماً أخذ إلى الصين ليتم نقشه على الخزف الذي يعاد تصديره إلى أوروبا. لكن العمل في «المختبر المدخر» أدى إلى حدوث تغير ملحوظ في نهاية القرن. «لقد مثلت الصين القديمة أطلالاً تقف على حد العالم»، مومياء محنطة؛ ترفل في الحرير وتغطيها النقوش الهيروغليفية» وتحكمها «مؤسسات لا يمكن تغييرها وتديرها عقول أطفال»، كما يقول يوهان غوتفريد هيردر(36). ينبهنا مارشال Marshall ووليامز Williams إلى نقطة شديدة الأهمية:

«فأن نفترض أن التأويلات تغيرت فقط نتيجة للمعارف والعلوم الجديدة هو أمر بلا شك يندرج في إطار من السذاجة المفرطة. في الحقيقة، وخصوصاً في حالة الصين، فإن العكس تماماً هو الصحيح. ففيما يخص بريطانيا كانت المعارف الجديدة محدودة نسبياً في القرن الثامن عشر لكن التأويل والحكم تغيرا بصورة جذرية... قد يكون من المبالغة، لكن الأقرب إلى الحقيقة، القول إن أوروبا «شكلت» وأعادت تشكيل آسيا في القرن

الثامن عشر لكي تناسب انشغالاتها واهتماماتها المتحولة أكثر من القول بأن تلك الانشغالات الأوروبية قد تغيرت تماماً بسبب معرفتها الجديدة بآسيا»(37).

كان على الهند أيضاً أن تمر بنوع من المراجعة. ففي الوقت الذي لم يفكر فيه الرحالة بالجماهير الهندية بصورة جيدة، وجد هولويل Holwell، انطلاقاً من التجربة العملية، أن الهنود المعاصرين ليسوا «أقل انحلالاً وخداعاً، وتطيراً، ومشاكسة، وميلاً للشر، من الشعوب والأعراق الأخرى التي نعرفها في العالم»(38). ومع ذلك فقد وجدت هناك تعاليم الشاستا Shastah عن أصل الأخلاق الشريرة «عقلانية وسامية»، وأن رجال البراهما القلة الذين اعتنقوا تلك التعاليم حقاً مثلوا «أنقى النماذج الصافية للتقوى الأصيلة التي يمكن أن توجد الآن أو يمكن العثور عليها على وجه الأرض». وهو التمييز نفسه الذي يردده آبي رينال Abbe Renal الذي يشير إلى أننا «وسط أنواع من التطير السخيف، والعادات الصبيانية المغالية في تطرفها، والاحتفالات الغريبة والتحيزات المثيرة، قد نكتشف آثاراً من الأخلاق السامية، والفلسفة العميقة، والسياسات المتحضرة»(39). كان أوائل الدارسين الإنجليز لـ«الفلسفة» الهندوسية مقطوعين بصورة صارمة عن الهندوسية الشعبية لكونها لا تستحق الدراسة، ولكونهم في معظمهم مسيحيين ينتمون إلى طائفة ترفض عقيدة التثليث Unitarian، أو من المنشقين عن المسيحية، فقد نظروا إلى الهندوسية كنوع من البروتستانتية غير المتعصبة. ظن تشارلز ويلكينز Charles Wilkins، مترجم البهاغافاد غيتا Bhagavad Gita، أن البراهميين هم مسيحيون لا يؤمنون بعقيدة التثليث. وكما يشير مارشال: «فقد عملوا جميعاً وفي أذهانهم الخلافات والجدل الذي كان يدور بين الأوروبيين المعاصرين. وكما كان الأوروبيون يفعلون

عادة فقد صنعوا الهندوسية على هيئتهم. أما الأجيال التالية من الأوروبيين المهتمين بالمذاهب الصوفية الباطنية Mysticism فكانت قادرة على تصوير الهندوس بوصفهم متصوفة باطنيين»(40).

لكن قرناً من المسعى الثقافي خلق شعوراً جديداً بالثقة فيما يتعلق بطبيعة المجتمع الهندي؛ وهكذا ومن دون وجود أي معرفة بواقع الهند رسم البرلمان البريطاني سياسته بخصوص الهند بدقة شديدة. ومن ثمّ كان في مقدور إدموند بيرك Edmund Burke عام 1781 أن يبادر، في لجنة مختارة، إلى حض البرلمان على إحلال السلام في البنغال عبر «إقرار قوانين تتناسب وطبائع الهنود وعاداتهم»، وبمساعدة السير وليام جونز William Jones، الذي لم تطأ قدماه أرض الهند، شعر أن في إمكانه تمرير مشروع قانون يحمي الهنود «يتفق في الوقت نفسه مع القوانين القديمة وطرق تطبيقها، والحقوق والامتيازات التي تضمنتها»(41). وفي الحقيقة، فعندما تم تعديل القوانين القديمة وطرق تطبيقها فإن التطبيقات كانت أقرب إلى القوانين الإنجليزية التي عرفها بيرك في مسقط رأسه إيرلندا منها إلى أي شيء تعرفه الهند. وقد جرى صنع دائرة متصلة لا علاقة لواقع الشرق بها، لأن ما كان يهمهم معرفته كان موجوداً أصلاً على رفوف مكتبات أوروبا. ولذا فإن الرجال الذين حكموا الهند طوال القرن التاسع عشر:

«كانوا يعتنقون بقوة معتقدات قبلية يعبرون عنها بحرية في صفحات المراسلات الهائلة التي يرسلونها إلى الوطن حيث تبرر السياسات من خلال الزعم التام بصحة ما صنعوه في الهند. كان هذا الزعم متجذراً في العدد الضخم من الكتب التي ألفها الباحثون والرحالة، على السواء، وتراكمت خلال القرن الثامن عشر من دون أن تستند إلى المراقبة الفعلية لأوضاع الهند»(42).

ما يدعوه مارشال ووليامز أعظم صورتين نمطيتين اعطيتا لآسيا، والشرق كله - «وهي قارة تعتنق أدياناً غريبة عجيبة، يلتصق بها أصحابها بهوس شديد، كما أنها قارة لا يتطور قاطنوها إلا بصورة ضئيلة»(43)- كانتا بالضرورة من ضمن الأحكام المبنية على النظرة للحضارة الإسلامية، وامتدت هاتان الصورتان النمطيتان، من دون رحمة، لتسما حضارات آسيا كلها. الصورة النمطية الأولى تشرح الصورة الثانية من خلال القول إن أديان آسيا هي التي جعلت الشرقيين يبقون على الحال نفسها إلى الأبد. أما ركود آسيا وثباتها فلم يختلف إطلاقاً عن رأي السير جون مانديفيل الذي ردده قبل أربعة قرون، قائلاً:

«إن هذا السيد الذي عاش حياته وفقاً للعادات القديمة لأسلافه عاش خلفه وفقاً للعادات نفسها. وهكذا اتخذوا من بطونهم أرباباً لهم، فلم يحققوا أي شيء أو يمتلكوا أي نوع من الشجاعة، وعاشوا حياتهم للمتعة وشهوة الجسد، كالخنازير في الزريبة»(44).

عملت المعرفة المفترضة على الإضافة إلى مضمون المعلومات لا الأحكام. وعندما استسلم النزوع العقلاني للتنوير للمشاهد المثيرة للرعب والملطخة بالدم أثناء الثورة الفرنسية، أنتج التحرر الغربي من وهم الذات رد فعل تمثل في الرومانسية مع تشديدها المتجدد على نوستالجيا القديم البريء غير الملوث بالحضارة؛ وهي نوستالجيا تعاظمت مع التصنيع الذي غير وجه أوروبا. وقد وفرت الرومانسية أساساً منطقياً جديداً للاهتمام بالشرق الذي لا يتغير. وترافق مع ظهور الحركة الرومانسية النهوض الكبير لحركات الإحياء الديني، والنهضة العظيمة للبروتستانتية. كان القرن التاسع عشر قرناً تبشيرياً جديداً بامتياز. إن القيام بمراجعة شاملة للهند والصين، وضمهما إلى النسيج الثابت الذي لا يتغير، المتداعي المنحط والغارق في

الاستبداد مثله مثل الشرق الإسلامي، قد جعل الشرق كله هدفاً للمسعى التبشيري. أصبح التشديد على الانحطاط والتداعي مبرراً للاندفاعة الخيرية التي وسمت المرحلة الفكتورية. استلهمت عملية تحويل الدين المقاتلة المتحمسة، والتي جرت في زمن التوسع الغربي في زمن كولومبوس، الرغبة في إضافة متحولين جدد إلى الدين المسيحي يضافون إلى الكتائب المعادية لعدو أوروبا الإسلامي. وقد أحدث الاحتكاك المتزايد بالشرق والتعامل معه، والشروط المتغيرة لنظرة الذات الغربية إلى نفسها، انعطافة جديدة للحافز التبشيري: موجداً بلسماً تطورياً للروح التقدمية التي تمثلت في احتواء الغرب الخاص لشعوب الشرق التي تعيش تحت حكم الاستبداد. كانت الرسائل التي يبعثها المبشرون، والمجلات والكراسات، والتي تكتب لتوفير الدعم المالي للأعمال العظيمة التي يقومون بها فيما وراء البحار، أكثر الأشكال والوسائل شيوعاً للتواصل وبث المعرفة الخاصة بالشرق بين عامة الناس في الغرب خلال القرن التاسع عشر. وفي الوقت الذي رفضت فيه شركة الهند الشرقية خلال القرن الثامن عشر إرسال حملات تبشيرية إلى الهند، فإن جيلاً جديداً من رجال الشركة، متشبعين بالحماسة الدينية البروتستانتية، بدأوا إرسال تقارير عن الهند أدت إلى تغيير تلك السياسة. تلخص آراء تشارلز غرانت Charles Grant، وهو مثال بارز على ذلك، أساس هذه السياسة، فقد كتب: «في الحقيقة أن الناس هنا فاسدون تماماً بصورة شاملة، وهم فاسدو الأخلاق وعميان في الآن نفسه، كما أنهم بؤساء كما هم فاسدو الأخلاق»(45).

الشرق مرسوماً

أورثت الحضارة الإسلامية عدسة أخرى جرى من خلالها تشكيل

صورة الشرق الشائعة. ففي عام 1704 نشر أنطوان غالان Antoine Galland ترجمة الحكايات الفارسية والتركية أو ألف ليلة وليلة، وقد ظهرت الترجمة الإنجليزية عام 1714. غذت ألف ليلة وليلة، أو الليالي العربية كما هو اسمها الشائع، خيال أوروبا. لقد شخصت تماماً الشرق العجيب والغريب Exotic لأنها انسجمت تماماً مع حكايات الرحالة وآراء الباحثين التي كانت موجودة ومتداولة فيما يخص الشرق، إذ ظهر أن هذا كان موجوداً أصلاً منذ البداية. ولدت ألف ليلة وليلة موضة خاصة بهذه الحكايات الشرقية، فقلدت وجرى النسج على منوالها. ومع بدايات القرن التاسع عشر أصبح هذا الشرق المتخيل إطاراً مكانياً للمسرحيات الايمائية الصامتة: علي بابا، السندباد، علاء الدين ومصباحه السحري (مثلت هذه الأعمال لأول مرة على الخشبة عام 1788)، وكذلك لأعمال تشارلز ديبدين Charles Dibdin وانغ فونغ Whang Fong أو المهرج الصيني The Chinese Clown. ولم يقتصر استنساب الغرب للشرق وصورته المتخيلة وملاءمتهما لأغراضه على المسرح الايمائي، بل تجاوز ذلك الاستخدام بمراحل. أعطى إحساس الباحثين والدارسين بالتفوق في معرفتهم وتأويلهم للشرق ثقة تامة للرحالة والروائي وكاتب المسرح والشاعر لكي يقوموا باستنساب الشرق كذلك. كان بإمكانهم أن يكتبوا باطمئنان عما يرون أنه عادات الشرق وتقاليده والإطار المكاني واللغة الخاصة بالشرق. قام كتاب مثل بيكفورد Beckford وسوذي Southey ومور Moore بقراءة معمقة لما كتبه الباحثون من المستشرقين مثل السير وليام جونز William Jones، الذي أنجز ترجمات عديدة من الشعر العربي والفارسي. وعندما عملت الذات الأدبية الغربية على تصوير نفسها على أنها ذات شرقية فإن العمل التخييلي كان يؤكد، ويحصن وينشر ويمثل كذلك، الرأي الشائع الذي اكتسب

صفة الإجماع حول طبيعة الشرق وكينونته. هكذا كانت الليالي العربية معاداً إسقاطها وتوجيهها بكل ما فيها من أفكار الحسية والفسق والفجور، والقسوة، والهوس، والخداع، والاستبداد، والبربرية. وقد عززت إعادة الإسقاط الخيالية هذه المادة البحثية التي استقت منها مصادرها وتبريراتها، وهي دائرة أخرى متصلة مقفلة ومعزولة عن التغذية الراجعة التي تجعل من واقع الشرق، أي شرق، غير منطقي إطلاقاً. وفي بعض الأحيان كان بعض الكتاب الأوروبيين يقومون بإسقاط مشاعرهم الجنسية المكبوتة على صورة الشرق. فعلى سبيل المثال فإن حكاية وليام بيكفورد الشرقية الواثق Vathek تحكي عن خليفة شاب غني، شرير وفاسد، ومنغمس في ملذاته، ولم يكن يسمح لشيء أن يقف بينه وبين تحقيق رغباته الجنسية. لكن قصة الخليفة الشاب هي في الحقيقة قصة بيكفورد نفسه، وهي تتطابق مع علاقته غير الشرعية مع لويزا، زوجة ابن عمه، مصورة من خلال علاقة الواثق مع نور النهار.

هكذا اكتست الأفكار الشائعة المتداولة حول الإسلام ونبيه خلفية استشراقية من الليالي العربية. ويمكن أن نعثر على جميع أشكال العداء التقليدي للإسلام، ومن ضمنها وصف النبي محمد كدجال وساحر، على سبيل المثال، في رواية توماس مور لالا روخ Lalla Roukh، المنشورة عام 1813. في تلك الرواية لم يبذل توماس مور أي جهد للتفريق بين الأسطورة والتاريخ، جاعلاً أحد عبدة النار الفرس يتهم محمداً واصفا إياه بأقذع الأوصاف (46).

لكن ريتشارد بيرتون Richard Burton هو من عمل، أكثر من غيره، ليجعل، بشكل ملموس، صورة الليالي العربية هي واقع الشرق الفعلي. مثل كثير من الرحالة والمستكشفين الأوروبيين، سعى بيرتون إلى إشباع

رغباته الجنسية المكبوتة في العالم الإسلامي، كما حافظ على علاقات وثيقة مع الحكومة البريطانية لغايات التجسس. لقد عكس كل شكل متخيل من أشكال الانحراف الجنسي على الشرق، كما أنه صور النساء الشرقيات بوصفهن موضوعات جنسية قادرات على إتيان أشكال لا حصر لعددها من سبل المضاجعة واستحققن بالقدر نفسه الكثير من الحسد:

«من بين الخصائص التي أعلى المصريون من شأنها استخدام عضلات المهبل القابضة، وهي العضلة التي كانت النساء الحبشيات مشهورات بها. وتستطيع «الكبّاسة» Kabbazah ، كما كانت تدعى، الجلوس فوق الرجل، مفرشخة الساقين، مبلغة إياه ذروة اللذة الجنسية، لا من خلال الرهز والحركة المتصلة، بل عبر الشد على عضو الرجل وإرخائه بعضلات أعضائها هي، وكأنها تقوم بحلبه»(47).

يعلن بيرتون، لمعاصريه إذن، أن ما لا يستطيعون الحصول عليه في وطنهم، زمن الحكم الفكتوري، يمكنهم العثور عليه في الفضاء المحظور الذي يدعى الشرق. كان بيرتون ذا شهرة واسعة، فقد شارك في البحث عن منابع النيل، وزار مكة والمدينة، وكان موظفاً كبيراً في شركة الهند الشرقية. وقد علمه النجاح الذي حققه في ترجمة الليالي العربية ما كان يؤثره جمهور القراء حقاً. ففي مرحلة متأخرة من حياته العملية حصل على عوائد مالية كبيرة على ترجماته، وعلى الهوامش التي وضعها لـ **الكاما سوطرا** Kama Sutra و**الروض العاطر** The Perfumed Garden.

في غضون ذلك استمرت كتب الرحلات في تعزيز صورة الإسلام التي أشاعها منذ البداية بول ألفاروس Paul alvards، وأضافت إليها أشعار **الملاحم البطولية** Chansons de Geste وهمفري بريدو Humphrey

Prideaux، وشحذتها قرون من الاستشراق ووضعتها في قالب شهرزاد. ولذا فإن التعصب، والبربرية، والقسوة، والاستبداد، والخضوع، والعنف، والافتقار إلى الايمان والعقيدة، حسب شاتوبريان De Chateaubriand، توجد مجتمعة في الشعوب المسلمة «التي لا تعرف بالضرورة إلا السيف»، وتاريخها لا علاقة له بالحضارة. يكتب هشام جعيط:

«من الصعب أن نتخيل موقفاً أكثر مانويّة Manichaean من موقف شاتوبريان في مسار رحلته من باريس إلى القدس؛ فهو يستعيد العواطف والانفعالات التي كانت سائدة في القرون الوسطى، مشدداً عليها فيما هو يسبح بحمد ما تمتاز به «أنا جمعية» قاسية، لا تعترف بغيرها، متفردة لا مثيل لها، مرجعاً صدى العصور الوسطى، ومواصلاً ما عملت على استنسابه واختياره لخدمة أغراضها، بوصفه قلب ميراث عظيم ولحظة من لحظات الحقيقة في التاريخ»(48).

يصف إدوارد لين E. W. Lane مصر الحديثة بأنها مخزن للسحر والغموض، وما يتصل بعلم التنجيم والخيمياء Alchemy، والحشيش والأفيون، والسحرة الذين يرقّصون الأفاعي، والمشعوذين، والراقصين في الساحات العامة، والخزعبلات، والمعتقدات الغيبية، والأفعال الشاذة الغريبة التي تتحدى الخيال. أبعد من الهوس والتطرف، والجنس، والشاذ والغريب، كان هناك على الدوام البغض والكراهية العتيقان المغلفان بالحس الأخلاقي والتعصب الديني الأعمى. كان دوتي Doughty يكن بغضاً وكراهية عميقين للإسلام والشعوب التي اختلط بها وكتب عنها في رحلات في الصحراء العربية Travels in Arabia Deserta. فبعد أن يصرح أن «دين المسلمين يتسبب في الشعور بالخدر والموت في بعض أجزاء الفهم الإنساني»(49)، يتحدث متبجحاً عن نبي الإسلام:

«إن أكثر الصور إجلالاً وهيبة في نظرهم هي شخصية محمد... فلا شيء يمكن أن يصلح من رأينا في بربرية الإنسان العربي وجهله، في خداعه وقسوته عديمة الشفقة، في التأسيس لحالة الشقاق والخلاف الديني؛ أو أن يلطف من كراهيتنا لإحساسه النبوي الهستيري أو اختياره لتعدد الزوجات. لقد عاش محمد، وهو قادر على إقناع الآخرين، واثقاً من نفسه، ومات وهو مقتنع بالنجاح والخير الذي حققته عقيدته»(50).

في مقدمته لرحلات دوتي يكتب تي. إي. لورنس T. E. Lawrence أن دوتي «ارتحل في ديار تلك الشعوب وعبر عن مشاهداته من دون تحيز». «إن واقعية الكتاب كاملة» في الوقت «الذي يحاول فيه دوتي أن يخبرنا بالحقيقة كاملة حول كل ما شاهده»، يلقي لورنس الضوء على موقف دوتي من العرب من خلال وصفهم بعبارات شديدة الدقة:

«الساميون سود وبيض لا في اللون فقط، أو في ألوان أثاث منازلهم الداخلي؛ إنهم سود وبيض لا فيما يتعلق بوضوح التفكير بل في طريقة تفكيرهم بوضع شيء مكان آخر apposition. إن تفكيرهم يقوم ببساطة على المتناقضات. إنهم يحيون على صيغ التفضيل باختيارهم... إنهم أناس محدودون ضيقو الأفق عقولهم خاملة غافلة عما يدور حولها... وهم لا يتوقون إلى تحقيق صناعة عظيمة، وليس لديهم مؤسسات تعنى بالعقل والجسد. لم يوجدوا أي نظام فلسفي أو أسطوري....(51)

حاز التحيز والتمييز العرقي والتعصب الأعمى، الذي نعثر عليه في الأدب وكتب الرحالة، تأييداً واسعاً غير عادي في أوساط الإداريين الاستعماريين. لقد شدد كرومر، على سبيل المثال، وبصورة متكررة، على أن «الفرد المصري الشرقي هو من بين أغبى البشر...في العالم...إن الغباء، لا المكر، هي صفته الأساسية(52)، فالعقل المصري، مثله مثل الأعراق الشرقية الأخرى،

فيه علّة بطبيعته، غير قادر على الدقة في التفكير والتعبير(53)، والشرقي لا يقدر إلا على إظهار خضوع العبيد وطاعتهم للمسؤولين، وهو، من ثمّ، غير قادر إطلاقاً على حكم نفسه. وقد خصص كرومر خمسة فصول من كتابه مصر الحديثة Modern Egypt لتفصيل مثل هذه الخصائص التي تتسم بها الشخصية الشرقية.

«قال لي السير ألفريد ليال Alfred Lyall مرة: «الدقة تعاف عقل الشرقي. وعلى كل امرئ إنجليزي–هندي أن يتذكر هذه الحكمة. إن افتقاد الدقة، التي تؤدي ببساطة إلى عدم القدرة على التوصل إلى الحقيقة، هي الخصيصة الرئيسية للعقل الشرقي، بلا أي شك...والعقل الشرقي...يفتقد بالضرورة القدرة على إدراك التماثل بين الأشياء. إن منطقه في التفكير والاستنتاج ينزع إلى أكثر أنواع الوصف بعداً عن الدقة. ورغم أن العرب القدماء قد تعلموا بدرجة عالية من الدقة علم الجدل، فإن الأجيال التالية التي خلفتهم تفتقد بصورة واضحة قوة المنطق. إنهم في العادة غير قادرين على استنتاج أبسط الأمور من أية حجة تمكنهم من التوصل إلى الحقيقة»(54). إن الليالي العربية وكذلك ملاحم بايرون التركية، وقصة توماس مور الهندية الخيالية لالا روخ Lalla Rokh، وسالامبو Salambo لفلوبير، وحكاية المومياء La Roman de la Mommie لتيوفيل غوتييه Theophile Gautie، والشرقيون Les Orientales لفيكتور هوغو، وكتب رحلات شاتوبريان وبيرتون وألكسندر دوما الأب هؤلاء جميعاً وفروا تربة خصبة للمدرسة الاستشراقية في الرسم. كتب بايرون الحكايات التركية The Turkish Tales عام 1811، بعد عودته من الشرق. إنها قصائد عن العنف المجاني، والانتقام اللاعقلاني، والبربرية التي لا رحمة فيها، التي يتسم بها الأتراك. في تمثل للجانب المظلم من الرومانسية. لكن العثمانيين الذين التقاهم بايرون كانوا من نوع مختلف

تماماً. وكما قال في اجتماع لمجلس اللوردات:

«إذا كان من الصعب التحدث عما يتصفون به، فإن في إمكاننا الحديث عما لا يتصفون به؛ فهم ليسوا مخادعين، ولا جبناء، ولا يحرقون الهراطقة، ولا يغتالون الآخرين، ولا يدعون أياً كان يتقدم زاحفاً في اتجاه عاصمتهم. إنهم مخلصون للسلطان حتى يصبح غير صالح للحكم، ويتقون ربهم لا يشككون في قدرته. ولهذا فإن من الصعب التنبؤ إذا أخرجوا من سان سافيا St Safia في المستقبل، وحل محلهم الفرنسيون أو الروس، فيما إذا كان ذلك سيشكل انتصاراً لأوروبا أم لا. لسوف تكون إنجلترا بكل تأكيد هي الخاسر»(55).

لكن رأي بايرون هذا لم يمنعه من تأييد حركة استقلال اليونانيين ما جعله أيقونة رومانسية عظيمة.

اشتق شرق بايرون الأدبي، من تاريخ الاستشراق، صورة خيالية، ومكاناً للغرابة والخيال الجامح، ونوعاً من الفانتازيا التي قام بايرون باختلاقها حول شخصيته. غذت هذه الفانتازيا عمل قطاع واسع من الرسامين المستشرقين. لقد استلهم الرسام الفرنسي الشهير يوجين ديلا كروا، على سبيل المثال، بايرون عام 1827 في لوحته موت ساردانابالوس La Morte de Sardanapale. تصور اللوحة، المستوحاة من قصيدة شهيرة لبايرون تحمل الاسم نفسه، طاغية شرقياً مضطجعاً في فراشه الوثير يراقب من دون اهتمام تدمير ممتلكاته كلها. جميع من حوله، بمن فيهم جواريه ومحظياته العاريات يُطعنّ ويقتلن من قبل ثلاثة مجرمين سود البشرة، في الوقت الذي يتم فيه اقتياد فرسه البيضاء إلى الخارج. إن الفوضى العارمة والعنف الشديد ممزوجان بالآيروسية: الجواري يمتن وهن في حالة نشوة وبحران عاطفي، وموتهن يمثل بوصفه مشهداً غريباً عجيباً، يقوم بمشاهدته، بنوع من التلصص

Voyeuristically، ساردانابالوس، ونحن كذلك. لقد أصبح لين في كتابه مصر الحديثة مصدراً أساسياً للوحات التي تصور مخادع الحريم. إن الحريم من بين الرموز الأكثر قوة ودلالة على الغرابة والعجائبية والآخر، تلك السمات المتصلة بالشرق. إنهن يمثلن الأطروحة المضادة لكل ما يؤمن به الغرب حول الجنس ومفهومه Sexuality. وقد وجدت الفكرة التعبير الأكثر تماسكاً وقوة عنها في عمل المصور الكلاسيكي جان أوغست دومينيك إنغري Jean Auguste Dominique Ingres. ففي عمل مبكر يعود إلى عام 1814 رسم لوحته **المحظية التركية العظيمة** Great Odalisque، وأتبعها بعمله الشهير **المحظية التركية والعبد** Odalisque and Slave (1839) و**الحمام التركي** Turkish Bath (1862). تنظر الجارية العظيمة نحو الناظر إليها بانتباه ومعرفة تامين: إنها تعلم أنها موضوع للاستهلاك وذات يجري تفحصها عبر النظر. إنها سلبية، جاهزة للاستقبال، العقل والجسد مهيئان في الوقت نفسه للاحتلال. إن الممتلكات الخاصة بالحريم الموجودة في اللوحة محدودة للغاية وتتمثل في غليون مخصص لشرب الأفيون ومروحة يدوية مصنوعة من ريش الطاووس، في الوقت الذي تعزز فيه الألوان الزرقاء والخضراء الباردة الجو المرتاح والمترف للدعوة الماثلة في عيني الجارية. تأخذ لوحة **المحظية التركية والعبد** فكرة الحسية الكاملة المبهجة خطوة متقدمة إلى الأمام. لقد وصلت المرأة في اللوحة حالة عليا من السمو والتعالي، والفضل يعود إلى الأفيون في الأرجيلة الملقاة إلى جانبها، والموسيقى التي يعزفها العبد، ونعومة الحرير الذي تضطجع فوقه، والروائح العطرية التي تفوح من الحديقة التي تبدو في خلفية اللوحة، والهدوء والسكينة اللتين تشيعهما الأشجار والبجع في الماء، والألوان الفاتنة التي تحيطها. مثلها مثل ساردانابالوس، تبدو المحظية غافلة عن مصيرها. تعال واهزمنا في عقر دارنا! تصور لوحة **الحمام التركي**

ستاً وعشرين امرأة عارية، في مراحل مختلفة من الانتشاء، داخل حمام تركي رائع. اللوحة مدورة، مأخوذة من منظور مزدوج لشخص يتلصص من ثقب المفتاح، وتصور في الوقت نفسه استدارة نهود النساء وبطونهن. إن النظرة ذات اتجاه وحيد، والناظر يتطلع إلى فضاء خاص، لكن أياً من النساء لا تنظر إلى الخارج أو تنظر نحو الأخرى.

«هذا التلصص مكون أساسي داخلي من مكونات اللوحة، لأن الناظر يزود بوسائل للنظر إلى الشرق المحرم. إنه يدخل عالماً من التهتك الجنسي؛ يرى من دون أن يرى. ويبدو أن النساء جميعهن في اللوحة قد نقلن عن نموذج واحد، وكأن الرسام يصور امرأة واحدة في أوضاع متعددة لا تنتهي. إنهن متشابكات ومتعانقات في أوضاع حب، تشير إلى علاقات سحاقية. ليس هناك عمليات استحمام في الواقع؛ والحمام هنا يبدو مناسبة للتعري والمداعبة والغزل. اللوحة مثال واضح على كولاج يجمع ثيمات مبتذلة من الحسية الشرقية؛ النساء يداعب بعضهن بعضاً، والعطور، والبخور، والموسيقى. كل ذلك يعرض الإمكانات التي لا تنتهي للبهجة والمتعة الآيروسيتين في مثل هذا المكان. تصبح الآيروسية، من دون قصد بلا أي شك، محاكاة ساخرة Parody لنفسها. إن مراكمة الأجساد في هذه الكتلة وبهذا العدد يشوش ولا يسبب الإثارة. إنها فائض قيمة يسبب التخمة»(56).

للنساء اللواتي يسكن أجنحة الحريم والحمامات مواز مضاد. ففي مقابل النسوة السلبيات المرحبات هناك الرجال البرابرة المتوحشون الذين لا رادع لهم. ولربما تكون أكثر لوحة تمثل رمزاً قوياً لعنف الرجل المسلم هي لوحة هنري رينو Henri Regnault **إعدام بلا محاكمة في عهد ملوك غرناطة العرب** Summary Execution Under the Moorish Kings of Granada (1879).

عندما زار رينو غرناطة عام 1869 كان مبهوراً بجمال قصر الحمراء غير

العادي. لكن همه الأساسي كان «تصوير العرب الحقيقيين كما كانوا يعيشون، أغنياء وعظاماً، مرعبين وشبقين؛ أي أولئك الذين يمكن أن نعثر عليهم في التاريخ الذي مضى فقط»(57)، وقد صور رينو هذا التاريخ على هيئة عملية إعدام عنيفة مروعة داخل قصر الحمراء؛ وعنوان اللوحة يعطيها الدلالة والمعنى التاريخيين اللذين تحتاجهما. هناك رجل أعدم للتو، ورأسه المقطوع يستقر على العتبة السفلى للسلم. أما الجلاد فيقف متباهياً في الأعلى، ناظراً من دون اهتمام إلى الرأس المقطوع وهو يمسح الدم عن سيفه بردائه. إن جسد الجلاد القوي الأسود، بعضلاته الخشنة المنتفخة، يمثل تضاداً واضحاً مع الخطوط الناعمة لردائه المشمشي. يشترك الرأس المقطوع مع رأس الجلاد في الملامح والبنية موحياً بإمكانية كونهما أخوين. أما الدم الأحمر، الذي يقطر من الجسد ويتجمع في بركة حول الرأس المقطوع، فهو ينتشر في ظلال تتقاطع مع حبات البرتقال والخوخ. ونحن ننظر إلى أعلى في اتجاه الجلاد والخلفية المطعمة بالزخارف العربية التي جرى تنفيذ هذا المشهد البربري المروع على مقربة منها. لا أحد في الصورة يشهد على هذا الفعل، الذي ارتكب كما هو واضح سراً، من دون ندم أو تأنيب ضمير أو عاطفة، بإتقان شديد ومن دون رحمة أو شفقة كما يليق بالشرق. عندما عرضت هذه اللوحة في متحف لوكسمبورغ كان الزوار مأخوذين بواقعيتها إلى درجة أنهم أصيبوا بحالات إغماء؛ ولا شك أن شكوكهم الأسوأ بخصوص الشرق قد جرت المصادقة عليها تماماً.

من ناحية رمزية، فإن الرجل المسلم العنيف والبربري والمرأة المسلمة الحسية والسلبية، يمثلان، مجتمعين، الشرق تماماً كما هو في الفهم الغربي: إنهما يندمجان معاً لينتجا صورة ملموسة للجنسية Sexuality والاستبداد، ومن ثمّ الدونية. ويولد هذان المبدآن المتعارضان توقعات خاصة بالشرق

لم يجر إشباعها أبداً معطية زخماً داخلياً لصور متجذرة تماماً في الرغبات والخيالات المنحرفة المشوهة. يقوم الرسام المستشرق الأسكتلندي السير وليم ألين William Allen، في عمليه سوق العبيد The Slave Market والقسطنطينية Costantinople (1838) بتركيب فكرة الشرق المصنوع من مبدأين متعارضين. فتحت قباب الجامع الأزرق ومآذنه تباع عائلة بكاملها كعبيد، حيث يتم فصل أفرادها بعضهم عن بعض بقسوة. يباع الرجل لمحارب شركسي يبدو راكباً على ظهر حصانه، حيث يقاد الرجل في الظلام إلى حياة يسود فيها العنف والبربرية؛ فيما تقاد المرأة في الاتجاه المعاكس إلى مخادع الحريم. وفي اللوحة أيضاً جمع من الناس يراقب هذه الصفقة من دون اهتمام بالدراما الحاصلة، وعلى الأرض يجلس رجلان عثمانيان مشغولين بالنقاش لا يحركهما مشهد القسوة الذي يتم أمامهما.

دوائر ضمن دوائر

تصور لوحات المستشرقين العرب بوصفهم عرقاً منفصلاً. لقد استوعب الباحثون في القرن التاسع عشر فكرة العرقية والإحساس الفطري المتأصل بالتقدم، الذي يتسم به التنوير، في فلسفتهم. وقام كل من سبنسر Spencer وكومت Comte بـ«علمنة» scientize هذه الفكرة الخاصة بالعرقية ليكون في الإمكان إنجاز مراحل تطورية في الحياة الاجتماعية؛ كما قام داروين بتحويل أفكارهم إلى «علم بيولوجي» واضعاً، من دون دراية، الأسس الفعلية للداروينية الاجتماعية بوصفها موقفاً جديداً تماماً من الإنسانية والتاريخ. لقد لعب مفهوم العرق، الذي كان يصور على أنه سياق تطوري من الأدنى إلى الأعلى، دوراً مهماً في الأحكام الخاصة بالتاريخ الاجتماعي. ما تشكلت منه هذه الأحكام قديم ومألوف. كان هيجل (1770– 1830)

أول من أسس لهذا النهج، فالفكرة المركزية في الفكر الهيجلي هي التطور. ظهرت هذه الفكرة في التاريخ كعملية نشوئية تطورية يتحرك فيها التاريخ عبر مراحل والحضارات نحو تصور ذاتي تقدمي للعقل. في نظام هيجل الفلسفي يتطور التاريخ عبر أربع مراحل: العالم الشرقي، العالم الإغريقي، والعالم الروماني وأخيراً، الهدف النشوئي التطوري الذي سعت إليه مسيرة الإنسانية، أي العالم الجرماني الذي كان هيجل يعيش ضمنه. عدّ هيجل العالم الجرماني خلاصة الحضارة لأنه أعطى حكماً تاماً للعقل يجعل من الحرية ركناً أساسياً للدولة. في نظامه الفلسفي ساوى هيجل بين الإسلام والعالم الشرقي الذي هدف بالأساس ليكون العتبة الأولى لإدراك الإنسانية النهائي لنفسها، أي خلق العالم الجرماني. بالنسبة له مثل الإسلام «الإيمان بإله واحد، الموضوع المطلق للإخلاص والتقديس»(58)، لكن تقديس الإسلام لإله واحد كان أكثر تجريداً، وأكثر إفراطاً؛ وفي الحقيقة أنه استبعد اهتمام الإسلام بالعالم الإنساني. وهذا هو السبب الذي جعل المزاج الإسلامي يتأرجح مثل بندول بين الحماسة المتطرفة واليأس المطلق، من حد أقصى إلى آخر. وبسبب من هذه الحدود القصوى انطوت الحضارة الإسلامية على نوع من التدمير الذاتي، والوقوف على حافة الخروج من التاريخ. لا شيء لدى الإسلام يقدمه الآن سوى التطرف، والاستمتاع الجنسي، والطغيان. إن قدر أوروبا هو جدل الأطروحة النقيضة للإسلام في أطروحته الخاصة. كان هيجل يعبر ببساطة عن القلق والمخاوف الغربية بخصوص الإسلام: ففي أرض أحلام المصير الأوروبي يحوم الإسلام بوصفه كابوساً.

الاتجاه الذي رسمه هيجل تابعه بقية الفلاسفة. ففي عمله الضخم Weltgeschichte (1881 –1888) يعلن ل. فون رانكهL. Von Ranke أن الإسلام هو أطروحة نقيضة لأوروبا المسيحية. كما يوافق جاكوب

بيركهارت Jacob Burckhardt إيرنست رينان Ernest Renan على أن المسلمين هم أول ضحايا الإسلام، وأن عليهم أن يتحرروا من قبضته، تماماً كما فعلت أوروبا حين كسرت قيود الطغيان الديني. لكن رينان لم يكن متأكداً فيما إذا كان لدى المسلمين، بغض النظر عن تاريخهم، القدرة على الارتفاع إلى مستوى المعايير التي وضعتها الحضارة الأوروبية. تكمن أسباب ذلك في العرق وهو الروح المحركة للتاريخ. فلم يكن الإسلام والمسيحية مجرد دينين مختلفين ، بل كانا نتاج عرقين مختلفين: لقد انبثقت عبقرية المسيحية من عبقرية العرق الآري، كما أن تطرف الإسلام وتفسخه نتجا بالضبط من العرق السامي. يقول رينان في محاضرة له عن «الإسلام والعلم»، مستعيراً فكرته من فولتير، إن العقل الشرقي غير قادر على التفكير المنطقي والفلسفة، وكان ذلك سبباً في الوقوف من دون تطور العلم والمعرفة في العالم الإسلامي. كان العلم القليل والفلسفة اللذان جاء بهما المسلمون نتاجاً لثورة على الإسلام. أصبح الرأي الذي يقول إن المسلمين لم ينتجوا علماً أصيلاً، وإنهم كانوا مجرد ناقلين للمعرفة الإغريقية إلى أوروبا، رؤية مكرسة متأصلة حتى منتصف القرن العشرين. لقد تقبل ماركس فكرة هيجل عن التاريخ بوصفه عملية، عملية من صنع الإنسان، يمكن التحكم فيها وتعديلها. بالنسبة له، فإن التاريخ هو مجال الصراع والتحرر الإنسانيين، كما أنه يتضمن وعداً وخلاصاً. يكتسب التاريخ معنى في المستقبل عندما يأتي الخلاص، لا من خلال النعمة الإلهية، بل بالعمل الإنساني الجمعي. ومن ثمّ فإن الماركسية، وهي نوع من الهرطقة اليهودية- المسيحية، قد أحلت المادية التاريخية محل الايمان بالأخرويات الدينية. لكن تحرر الشرق وخلاصه تطلب في البداية عملية تدمير. ميز كل من ماركس وإنجلز، مستعيرين أفكارهما من آدم سميث وميل Mill،

تمييزاً نموذجياً بين التاريخين الغربي والشرقي. وفد أقاما حجتهما استناداً إلى المناخ والعمليات الزراعية في الشرق. وهما يجادلان أن نمط الإنتاج في الشرق يقوم على الزراعة التي ينبغي أن تعتمد في المناطق الجدباء على نظام ري ضخم تشرف عليه الدولة وتعمل على إدارته. لا غرابة إذن أن الحكومات في الشرق مالت إلى القوة والاستبداد. وقد وفر الإسلام مثالاً نموذجياً مناسباً لها. ومن ثمّ، فإن تحرير الشرق يتطلب تدمير نمط الإنتاج؛ ومن هنا قامت إنجلترا باستعمار الهند لأنها كانت تحمل رسالتين: «الأولى تدميرية، والثانية إعادة البناء، أي إنهاء المجتمع الآسيوي، ووضع الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا»(59). وكما تبين لاحقاً، فإن كلا العمليتين كان مدمراً؛ بالنسبة لماركس لم يكن الشرق أكثر من علف بشري يقف دونه وتحقيق رؤيته المسيحانية Messianic.

وفر مؤرخ كونيغزبيرغ Konigsberg هانز بروتس Hans Prutz صوتاً عقلانياً. ففي تاريخه حول الحروب الصليبية Kulturgeshichte der Kreutzzuge (1883)، يجادل بروتس أن الغرب لم يكتسب استخدام قدراته العقلانية من الإسلام فقط، بل إن أوروبا من خلال احتكاكها بالعالم الإسلامي تعلمت أن تحرر نفسها من حضن الكنيسة الخانق. بعد ذلك، تعالت أصوات الحماسة المتقدة وغرق صوت بروتس وسط ذلك الضجيج. في السنة التالية بين غوستاف لوبون Gustav le Bon، في كتابه حضارة العرب La Civilization de Arabes (1884)، أن الجامعات الأوروبية كانت تعتاش على جهود المسلمين الثقافية لأكثر من خمسمائة عام. لكن أوزوالد شبنغلر غطى على كل من لوبون وبروتس. في دراسته الشهيرة تدهور الغرب The Decline of the West يقسم شبنغلر الحضارة الإنسانية إلى ثلاثة أنماط: الكلاسيكية، والمجوسية، والفاوستية Faustian(60). وتقع الحضارة

الإسلامية في الوسط تماماً بوصفها التعبير الأمثل عن النمط المجوسي حيث تشترك في طبيعة حياتها الشعورية مع حضارات «دينية» شرقية أخرى مثل اليهودية، والمسيحية المبكرة، والمجتمع الكلداني القديم، والزرادشتية. يجادل شبنغلر أن الحضارات المجوسية ذات طبيعة ثنائية حادة، وهي منقسمة بين النفس والروح، وذات طبيعة مسيحانية متحمسة. إن الفرد في الحضارات المجوسية يختبر العالم بوصفه كهفاً ويعكس هذه التجربة على عمارته وأبنيته المقدسة، مثل المباني المسيحية والوثنية الرومانية، والمعابد الهللينية واليهودية، والأماكن التي يعبد فيها الإله بعل، ومعابد النار الخاصة بالديانة المزدكية، والمساجد. التعبير الأمثل عن هذه العمارة المقدسة، المشتقة من التجربة الكهفية للعالم، هي القبة؛ ومن ثمّ فإن المسجد الأول هو الهيكل Pantheon، كما بناه الإمبراطور الروماني هادريان! ومن هنا فإن الشيء الوحيد الذي يمكن للمسلمين أن يدعوا كونه إسلامياً خالصاً يذوب ويتحلل في الماضي المعتم البعيد للتاريخ القديم! إن شبنغلر مخطئ تماماً في كل ما قاله تقريباً. لقد أثبتت معلوماته أنها زائفة وتم نقض حججه من قبل طائفة من الباحثين. وقد صرح العالم محمد إقبال، الذي يلقب بـ«فيلسوف الشرق»، أن «جهل [شبنغلر] بالفكر الإسلامي فيما يخص سؤال الزمن، وكذلك عدم معرفته بما تمثله «الذات»، كمركز مستقل للتجربة، وكونها وجدت موضعاً في التجربة الدينية للإسلام، هو شيء مروع بالفعل»(61). ورغم أن معظم فلاسفة التاريخ هم، بصورة أو أخرى، تلاميذ هيجل، فإن أثر شبنغلر يرفض أن يزول. لكن ليس فلاسفة التاريخ، مثل توينبي وممفورد Mumford وسوروكين Sorokin وسوزوكي Suzoki، هم الشبنغلريون وحدهم وبصورة متواصلة، بل إن السياسيين، مثل نيكسون، وصناع القرار، مثل كيسنجر، قد وجدوا شبنغلر واعداً ومفيداً في فهمهم للواقع المعاصر. وعلى

كل حال فإن أرنولد توينبي هو من تشرب شبنغلر أكثر من غيره. في دراسة التاريخ A Study of History، يعدد توينبي واحدة وعشرين حضارة شكلت جماع الحضارات الإنسانية(62). يجادل توينبي، وهو يقتبس بحرية من ابن خلدون، أن كل حضارة تمر بثلاث مراحل. يبدأ التكوين في العادة بالدين الذي سرعان ما يتحول إلى مؤسسة تتمثل في «كنيسة عالمية موحدة»، وهو ما يقود بدوره إلى خلق «دولة عالمية». وتنهار الدولة عندما تتم مهاجمة مركزها الحضاري من قبل برابرة خارجيين. في حالة الإسلام تمثلت الكنيسة العالمية بالأمة، أي المجتمع المسلم العالمي، وكانت الدولة العالمية هي الخلافة العباسية. دور البرابرة هنا لعبته القبائل التركية والمغولية الآتية من آسيا الوسطى، والبربر في شمال إفريقيا، والبدو العرب من الجزيرة العربية. يجادل توينبي أيضاً أن الحضارة الإسلامية تتكون من مجتمعين متمايزين: «العربي»، و«الإيراني». فيما يتعلق بـ«السؤال الأساسي» الخاص «بالمجتمع الأبوي» الذي يمثل الخليفة العباسي «مرحلته الأخيرة»، فإن توينبي يطلق عليه اسم المجتمع القديم في سوريا. يجري تقليص الإسلام واختزاله هنا، مرئياً في هذا الضوء، إلى مجرد رد فعل على الهللينية، ويتمكن توينبي من العثور على أصل الإسلام في الآفاق المعتمة والبعيدة من المجتمع «السرياني» أي قبل خمسة عشر قرناً من ظهوره!

إن المرور السريع على قرون عديدة من تاريخ الغرب يعني اختزال طبيعته المعقدة. لكن ملاحظتنا للأنماط المتكررة والمستعادة دوماً، تشير أنه ليس الشرق ومعرفة الغرب بالشرق هو ما جرى اختزاله فقط. لقد تم تقديم تفاصيل إضافية كثيرة تتمثل في تكرار التأويلات نفسها، والآراء والنيات المتماثلة، بوصفها براهين قاطعة على العصور جميعها وأنواع الشرق كلها. لكن التفاصيل لن تضيف الشيء الكثير إلى النتيجة النهائية: إن التعقيدات

الخاصة التي تقيم في أساس تاريخ الغرب متصلة، من غير انقطاع، بموقفه من تشكيل ضروري يدعى الشرق. لقد تكونت الآراء الشائعة عندما كانت المعلومات محدودة وقليلة للغاية، وبعد التوسع في المعلومات تغير معناها وأثرها على الغايات والحاجات الداخلية الخاصة بالغرب. لكن تواصل الشرق [وبقاءه كما هو] ظل الخصيصة الجوهرية له. تغيرت الطريقة التي استعمل فيها الشرق، كما حدث تغير في اختيار المعلومات التي تجمع من «المختبر المدخر»، وما تعنيه تلك المعلومات فيما يتعلق بالطبيعة الإنسانية، والتاريخ، والوسائل الأفضل التي ينبغي اتباعها في العمل والعيش. لكن ذلك كله يمثل انشغالات الذات الغربية بخصوص الذات الغربية، ومن بعد ذلك، ومن خلال توسيع علاقات الهيمنة، يصبح أمراً له نتائجه (وقد كانت النتائج هائلة) على شعوب الشرق. لقد ظهرت خصائص النمط Stereotype مبكراً للغاية، وكانت مظاهر مختلفة من هذه الصورة المتماسكة أكثر بروزاً في حقول بعينها في الفكر والمسعى الغربيين في مراحل وفترات عديدة؛ كان هناك عدم رضا خصوصاً فيما يتعلق بالنمط في الأنواع الأدبية والفنية. لكن مظاهر مختلفة سادت في حقول أخرى. لم تكن هناك حاجة لوجود منطق، أو تكامل في النظر لأن الموضوع، الذي هو الشرق، لم يؤخذ في الحسبان؛ لقد تم بناؤه وتشكيله لغايات الاستعمال الحاضر في عمليات الفكر الغربي ومن أجل تقدمه. لم يكن هناك ببساطة موضوع محدد اسمه الشرق؛ إن الشرق هو مجرد كتاب نمطي يمكن لنا أن نستمد منه الخيوط التي تناسب مزاج الغرب في عصوره المختلفة. وما قمنا بجمعه من التاريخ هو مجرد لمحة خاطفة من النمط الذي يشكل النظرية والممارسة اللتين يمكن تطبيقهما على أي مظهر من مظاهر الأدب والفن والأفكار. ينظر الغرب إلى هذه النظرية وتلك الممارسة، اللتين جرى العمل عليهما وإعادة

تشكيلهما على الدوام، نظرة طبيعية وعقلانية في كل ما يخص الحكايات الخرافية والأساطير ووقائع الحياة اليومية التي توجد في تلك المنطقة التي تقع شرق الغرب. هذه النظرية وذاك النمط العملي، اللذان أشرنا إليهما، هما ما يدعى بـ«الاستشراق».

-3-

النظرية ونقدها

من الصعب الادعاء أن في إمكاننا تعيين بداية محددة للتاريخ. إن مناقشة ما حدث في الماضي هو في الوقت نفسه محاولة لتمثيل هذا الماضي. كما أن صحة التمثيل، وتحقيق وجود مادي مناسب ومتصل لأصل بعينه، يمكن العثور عليهما فقط في الترابط المنطقي الذي يقيم في جذر الممارسة الراهنة، وكذلك في أحداث الماضي التي جرى تمثيلها. وقد اجتمعت عدد من العناصر شديدة الأهمية معاً لتجعل من وجود الاستشراق أمراً ممكناً. لكن لا يمكن التفكير في الاستشراق قبل أن تعثر هذه العناصر المتباينة على نقطة ارتكاز وموضوع. يتجمع تمثيل الماضي حول رد الفعل الغربي على أصل الإسلام وتوسع الحضارة الإسلامية وامتدادها. من نقطة الأصل هذه اكتسب الغرب موقفاً وقام بتطويره، كما عمل على تشكيل جسم من الأفكار والوسائل العملية لتأويل فكرة الشرق، وتمثيلها، وابتنائها، والتعامل معها، وكيفية استعمالها. في صياغته لرد فعله، تعلم الغرب أكثر وطور صورته الذاتية الخاصة أكثر مما فعل مع الشرق المحدد الذي قام بتشكيله، الشرق الخاص بالإسلام. لقد عاش الغرب مع الشرق الخاص بالإسلام، والأفكار الاستشراقية الخاصة به، فترة ثمانمائة عام، قبل أن يتعرف تعرفاً معقولاً على أي شرق آخر. من معركة تور Tours التي رد فيها تشارلز مارتل Charles Martel مانعاً تقدم المسلمين في أوروبا في القرن الثامن، وحتى خطب الصليبيون في أتباعهم عام 1096، كما بينت سابقاً، كان ذلك هو الطور المبكر الذي حدد بداية الاستشراق. لكن الضوء الأساسي المشع

للاستشراق انطلق في الفترة المحددة بأربعمائة سنة والتي تفصل خطبة أول صليبي عن نزول فاسكو دا غاما في كالكوتا بالهند. كانت الأفكار الاستشراقية قد انزرعت عميقاً، منذ وقت طويل، في الوقت الذي دخلت فيه بعض أجزاء الشرق في تجربة الغرب. ويمكن القول إن هذه العلاقات المتداخلة، وتفاعل الغرب مع أنواع مختلفة من الشرق، قد تشكلت نتيجة الانعكاسات والأفكار التي جرى تطويرها خلال الأعوام الثمانمائة التي سبقت.

صاغ القلق المعاصر بخصوص العلاقات مع الشرق الخاص بالإسلام ردود الفعل تجاه أنواع الشرق الجديدة وشكّلها عنوة. وقد أظهر تمثيل الماضي أشكالاً من التحول والتنوع وإعادة الصياغة في الأفكار الاستشراقية. كما أنه أظهر أيضاً أن الابتناء الغربي للشرق الخاص بالإسلام كان قوة دافعة في التأثير أكثر منه بالتأثر فيما يتعلق بانتقال نقاط التركيز والاهتمام. ومن ثمّ، ولكي نفهم أين يقف الاستشراق اليوم، وكيف تتشكل الحجة بخصوص عمل الاستشراق، من المفيد التركيز، كما جرى في تمثيل الماضي، على الشرق الخاص بالإسلام. لكن تقديم تاريخ الاستشراق، من خلال مناقشة عدد محدود من النصوص، بتطور خطي متسلسل، قد يظهر الاستشراق بوصفه نظاماً متراصاً ذا طبيعة متناغمة. مثل هذا التمثيل سوف يكون ذا طبيعة جوهرانية essentioalist، يجعل من الاستشراق خطاباً ثابتاً لا يتحول. إن تأويلاً تبسيطياً، جوهرانياً، لن يأخذ في الحسبان حقيقة أن الاستشراق عمل على التكيف مع مواقف تاريخية مختلفة؛ هذا النوع من التأويل سيصبغ جميع المستشرقين بألوان الفرشاة نفسها، متهماً إياهم جميعاً بشيطنة الإسلام والثقافات الأخرى، بغض النظر عن مواقفهم الفردية؛ سوف يتجاهل أية مواضع للمقاومة في الغرب وفي غير الغرب؛ وسوف

يقوم في النهاية بتصوير الاستشراق بوصفه كلية شاملة. سيكون أكثر فعالية وجدوى أن نرى الاستشراق كسلسلة من الخطابات، المتغيرة، قامت بتكييف نفسها تبعاً للاتجاهات التاريخية والبحثية والأدبية، لكنها متصلة بطقم متماسك من المظاهر والسمات العامة. يظهر التماسك والتلاحم، والمظاهر العامة، بوضوح أكثر، في العلاقات المركزية التي قامت بين الغرب والشرق الخاص بالإسلام. وكما سنرى في الفصل الرابع، فإن الغرب مازال يتخبط بخصوص المظاهر المتماسكة للأفكار الاستشراقية، ويدلل أن قروناً من البحث الاستشراقي لم تعمل على تحسين المعرفة إلى الحد الذي تزيل فيه، أو تتغلب على العقبة التي تحول من دون التوصل إلى فهم متبادل. من الفيلم إلى السرد التخييلي، ومن السياسة الخارجية إلى المناظرات، مازال الإسلام يرى ويطرح بوصفه «مشكلة»، وعقبة لا يمكن زحزحتها من طريق الحضارة الغربية وقدرها النهائي: العولمة. هذه العقبة هي الفكرة التي يقوم عليها الاستشراق كنظرية وممارسة، بالطريقة التي أصبح يعرف بها، ويعمل ويواصل العمل في الغرب.

مقاومة الاستشراق

سوف يكون التمثيل الجوهراني للاستشراق مفتوحاً، بالطبع، على نوع من الشيطنة المعكوسة. إذا رأينا في الاستشراق نوعاً من السرد على السرد meta–narrative، فإن في إمكاننا تمثيل المستشرقين أنفسهم بوصفهم جماعة من الذئاب الذين آلوا على أنفسهم أن يمزقوا دين الإسلام وثقافته وحضارته. ويمكن من ثمّ، وببساطة، تصوير الاستشراق كمؤامرة خبيثة ضد الإسلام، وكذلك ضد الثقافات غير الغربية جميعها. في كتابها الإسلام والاستشراق تستعرض الكاتبة الباكستانية المعروفة مريم جميلة أعمال ستة

من المستشرقين، وتخلص إلى القول إن «الاستشراق ليس دراسة موضوعية، بلا غرض أو هوى، للإسلام وثقافته، يعمل عليها باحثون شديدو الدقة والإخلاص والمعرفة في تقليد دراسي لا مثيل له.» إنه في الأحرى، «مؤامرة منظمة» تستند إلى داروينية اجتماعية مصممة لـ«تحريض شبابنا على الثورة ضد عقيدتهم، ورفض ميراث الإسلام، وتاريخه وثقافته، كلية لكونه شيئاً عتيقاً لا نفع فيه»(1). وليس من الغريب أن تصف المؤلفة الإسلام بأنه النقيض الموازي لفهمها الخاص للاستشراق: فهو لا يتغير، ثابت في التاريخ، ويميل إلى الغموض وعدم التوجه إلى العامة obscurantist. تعمل [جميلة] هنا على وضع الاستشراق، المعادي والكاره بطبيعته للإسلام، في مقابل إسلام طهراني Puritan، معاد للغرب بقضه وقضيضه.

لحسن الحظ، أن معظم النقد المسلم والعربي الموجه للاستشراق كان في مستوى أعلى بكثير من النقد السابق. في دراسته الشهيرة المميزة **المستشرقون الناطقون بالإنجليزية** English—Speaking Orientalists يعرض عبد اللطيف الطيباوي A. L. Tibawi تشريحاً دقيقاً وممتازاً لتقنيات الاستشراق ومنهجيته. لكونه مؤرخاً، يختار الطيباوي أن يكشف عن الاستشراق ممحصاً دقته التاريخية وموضوعيته. وهو يدرس، قاصداً، «المستشرقين الأحياء»، لا «الأموات» منهم، ليؤكد على استمرار التقليد وتواصله. يكتب الطيباوي إن الكثير من دراسات المستشرقين للإسلام:

«كانت تتميز بدقتها وحصافتها البحثية، لكن إذا تفحص المرء الجهاز الاصطلاحي، الذي يتضمن هوامش تحتشد بالمعلومات وعدداً كبيراً من المصادر، فسوف يقع لا محالة على درجة عالية من التخمين والتشكك، وإطلاق الأحكام على عواهنها، حيث لا نعثر على أدلة حقيقية ملموسة، أو على القليل منها. فأن يكون المرء ماهراً في فك مغالق النصوص العربية

(والفارسية والتركية) شيء، وأن يكون قادراً على تركيب المادة المستخرجة منها وتحويلها إلى مساهمة تاريخية بالمعنى المهني المقبول، شيء آخر. إن التاريخ بعامة هو من بين أكثر المباحث عرضة للغزو من قبل أناس لا علاقة لهم به؛ وعلى الأغلب فإن كل من يحمل قلماً يستطيع أن يكتب التاريخ. وفي المصادر الإسلامية، تتشابك المواد اللغوية والأدبية والتاريخية إلى حد كبير، بحيث يجد العلماء والباحثون أنفسهم مضطرين لبذل جهود غير عادية مدفوعين لكتابة التاريخ، بلا وعي منهم تقريباً، وهم لا يمتلكون إلا القليل من الخبرة في ذلك المبحث»(2).

يجادل الطيباوي، أنه بغض النظر عن موقف الكاتب فإن هناك التزاماً ببسط معتقدات المسلمين ووجهات نظرهم «كمجموع وبصورة كاملة وواضحة، بحيث لا يتركون مجالاً للائم يتهمهم بأنهم أساؤوا الوصف والتمثيل»(3) حالما يفعلون ذلك، إذ إن للمؤلفين الحق في مناقشة وجهات النظر هذه وبيان مواقفهم الشخصية منها. ما يفعله المستشرقون في الحقيقة، وكما يؤكد الطيباوي، هو بيان وجهات نظرهم كما لو كانت وقائع فعلية، بدلاً من استخلاص أدلة من تلك الوقائع. فعلى سبيل المثال، يشدد المستشرقون أن القرآن هو كلام محمد. وهم يستنبطون من هذا التشديد أحكاماً تاريخية، ولاهوتية، وأدبية، ولغوية بعيدة المدى، يجري «رفعها، من خلال التكرار المحض، إلى مرتبة الحقائق». ولكي نبرهن على القول بأن محمداً هو من كتب القرآن فإن على المستشرقين أن يثبتوا أولاً أن رجلاً لا يقرأ ولا يكتب جلس في القرن السابع «في مكتبه ليراجع و«يقتبس» من مؤلفين آخرين لكي يستطيع إنشاء الكتاب الذي نسميه القرآن». لكن المستشرقين، ومن دون أن يقدموا البرهان، يندفعون ليحددوا «مصادر» الإسلام في الميراث اليهودي- المسيحي. هكذا، يؤكد أ. غييوم .A

Guillaum، في كتابه حياة محمد The Life of Muhammad، أن محمداً يشير إلى الإنجيل عدداً من المرات؛ كما أن مونتغمري وات يقترح، في كتابه الإسلام وتوحيد المجتمع Islam and the Integration of Society، أن الأعمال الإسلامية الأولى تحتشد باقتباسات من الكتاب المقدس». فكيف يمكن أن يكون ذلك ممكناً، كما يؤكد الطيباوي، في الوقت الذي لم يكن هناك كتاب مقدس عربي «ليقتبس» منه؟(4)

لقد كان الهجوم العنيف المبكر على الإسلام مسيئاً للغاية، وقد عمل بقصدية واضحة على إساءة تمثيله، لكي يسهل نقضه. لكن البحث والدراسة الجديدين ينزعان، كما يؤكد الطيباوي، لكي يكونا أكثر موضوعية. التقنية الجديدة تتمثل في الاعتماد على منهجية مقارنة أكثر تبسيطاً للكشف عن «عيوب» الإسلام. ومن ثمّ، فحالما تقارن المسيحية بالإسلام فإن نتيجة الحكم «ستكون في الغالب وعلى الدوام في غير صالح الإسلام». إضافة إلى ذلك، فإن المستشرقين ينسبون قوة تأويلهم إلى أنفسهم، كما أنهم لبسوا مسوح حراس التراث الإسلامي وسدنته. إنهم يقومون بتعريف التراث ويعملون على حراسته. إنهم يدعون إلى «الإصلاح» لكن هذا الإصلاح بحاجة إلى مصادقتهم وموافقتهم عليه. من جهة، فإن المستشرقين يزعمون أن الإسلام شديد الجمود وعليه أن يقر بضرورة التغير. ومع ذلك، فإنه عندما يتم إحداث تحولات بعيدة المدى في تطبيق الشريعة الإسلامية، على سبيل المثال، فإن دعاة الإصلاح هؤلاء يؤكدون أن التغيير الذي حصل يتعارض مع ميراث الإسلام الحقيقي الأصيل. لكنهم يشيدون بالتغيير المتطرف، المأخوذ إلى حدوده القصوى، والذي يقوم به مسلمون متغربون. أما «المصلحون المحليون الأصيلون، الذين لهم أتباع ومؤيدون كثيرون، فيوصفون بأنهم مجرد «رجعيين». في الوقت الذي لا يمنح فيه أولئك الذين اتخذوا موقفاً

وسطاً، أو كانوا، بدرجة أكثر أو أقل، مثل أسلافهم في العصر الذهبي، موافقة تامة، لأنهم، كما يقال لنا، «لم يذهبوا بعيداً بما فيه الكفاية.» يؤكد الطيباوي أن التغيير المطلوب، وكيفية تنفيذه، هو شأن خاص بالجماعة المسلمة، بلا أي شك. يستند التغيير داخل الإسلام إلى مبدأين موجهين: ينبغي أن يكون متفقاً مع مصلحة maslaha الجماعة، ومع مبدأ العدل. ومن ينبغي أن يحدد تلك المصلحة هي الجماعة لا المستشرقون. إن البحث الاستشراقي يعمل في خدمة السياسة الخارجية والإمبريالية الغربيتين. فإذا عملت الدول العربية ضد مصالح الغرب، فإنه يجري استعمال القرآن وأحاديث الرسول للقول بأن أفعال العرب تتعارض وروح الإسلام. وهكذا تحرف أعمال العلماء المسلمين الكلاسيكيين لبيان أن العرب والمسلمين لا يستطيعون التأقلم مع العالم الحديث. على سبيل المثال، وعلى الرغم من أن تعبيرات مثل «الوطنية العربية» و«الشعب العربي» كانت غريبة تماماً على ابن خلدون، فإن التأويلات الاستشراقية لعمله تستخدم لتبرير «دونية العرب المزعومة». وفي الحقيقة، فإن العقائد السياسية جميعها، من الاشتراكية إلى الرجعية السياسية، قد عثر عليها لدى ابن خلدون. عند مناقشة مشاكل الشرق الأوسط، وخصوصاً موضوع فلسطين، حللت «المشكلات الاجتماعية، والدينية، والزراعية، والصناعية، والبيولوجية»، في الوقت الذي حذف غالباً الجانب السياسي من النقاش.

يقود تحليل الطيباوي الموجز والحاد بصورة مذهلة إلى ثلاثة استنتاجات:

1. يواصل الاستشراق الحديث، رغم التطورات الأكاديمية التي حققها، الاعتماد بصورة أساسية على الصور القروسطية للإسلام؛ «لقد عمل فقط على التخلص من الملابس العتيقة مفضلاً أردية أكثر

حداثة. وهكذا كثرت الأمثلة على الإصرار على إيراد الأفكار العتيقة نفسها، لا بخصوص القرآن ومحمد فقط، بل، وبصورة منطقية متوقعة، فيما يتعلق باللاهوت والشريعة والتاريخ الإسلامي(5).

2. يفتقد البحث الاستشراقي وضوح الفكر، والمعايير الموضوعية، والكياسة، والتسامح، والاعتدال تجاه وجهات نظر المسلمين. وفي معظم الحالات، فإن الانتساب الديني والسياسي للمستشرقين يغلب على أحكامهم العلمية.

3. ليس هناك برهان ملموس أو قاطع في منجز المستشرقين الضخم فيما يتعلق بأصول الإسلام يقنعنا بأن الإسلام استعار من الكتاب المقدس أو التوراة اليهودية. في هذا الخصوص فإن التوكيدات الاستشراقية غير مثبتة، وهي «مجرد تعميمات غامضة»: وليس البحث الاستشراقي أكثر من عملية معرفية مفيدة لإنتاج خطابات تخمينية حول ما هو واضح وبين».

ليست إدانة الطيباوي للاستشراق قطعية، إنه يعترف بسهولة بأعمال أولئك الباحثين في الاستشراق الذين وسعوا، بأصالة، حدود المعرفة التاريخية. في ورقته الكلاسيكية الشهيرة «الاستشراق في أزمة»، يبدأ أنور عبد الملك أيضاً تحديد العناصر الإيجابية في الدراسات الاستشراقية للإسلام والعرب. إن «دراسة الحضارات القديمة؛ وتجميع المخطوطات العربية في المكتبات الأوروبية؛ وتصنيف هذه المخطوطات وإعداد فهارس لها؛ ونشر عدد من الأعمال المهمة»؛ و«تحري عدد من الدراسات، رغم كونها ناقصة وتعج بالعديد من الأخطاء، من وجهة النظر اللغوية، رغم كونها صارمة منهجياً» قد زاد، في مجموعه، في معرفتنا بالماضي»(6). لكن هذه

المظاهر والجوانب لا تمثل «الرؤية السائدة للاستشراق التقليدي» المنغرسة عميقاً، كما يجادل عبد الملك، في الافتراضات، والمسلمات، والمفاهيم الفلسفية والتاريخية، التي قوضت الموضوعية المدعاة للبحث الاستشراقي. إن الغايات الأساسية للمستشرقين، حسب عبد الملك، هي تفحص الأرض التي يرغبون في احتلالها، وفتحها، والتغلغل في وعي الشعوب، للتأكد من ضمان إخضاعها للقوة الأوروبية». وعلى كل حال، فلم تكن الظاهرة فريدة من نوعها فيما يتعلق بالاستشراق. فقد كانت:

«عنصراً أساسياً في العلم الاجتماعي في البلدان الأوروبية في فترة الاختراق الإمبريالي والكولونيالية: الاستشراق الإيطالي في عهد موسوليني؛ والاختراق السيكولوجي- السياسي كما تمثل في لورنس ومدرسته؛ وقبل ذلك كله في العلاقات بين الدوائر التبشيرية، والجيش، والمستشرقين (لاسيما في زمن المؤتمر الإقليمي الثالث للمستشرقين في ليون عام 1878)»(7).

يميز عبد الملك بين «الاستشراق التقليدي» -الذي يتكون من «مزيج من الأكاديميين، ورجال الأعمال، والعسكريين والموظفين الاستعماريين، ورجال الدعاية والمغامرين»- و«الاستشراق الجديد neo-Orientalism(8). كلا المجموعتين تعامل الشرق والشرقيين كـ«موضوع» للدراسة حيث يندرج هؤلاء الشرقيون في خانة الآخر Otherness. وقد عد هذا الموضوع سلبياً، غير مشارك، «وهب طبيعة خضوع «تاريخية» وهي فوق كل شيء غير فاعلة، غير مستقلة، ولا تمتلك أي سيادة على نفسها»(9). إضافة إلى ذلك، فقد نظر إلى شعوب الشرق وناسه وثقافاته، من حيث الموضوع، نظرة جوهرانية ترجمت إلى تصنيف عرقي ethnic بعينه». «قام» هذا التصنيف، الذي تحول على الأغلب إلى نظرة عرقية عنصرية Racism، «على خصوصيات فعلية لكنها معزولة عن التاريخ، ومن ثمّ، فقد فهمت بوصفها

غير ملموسة، ذات طبيعة جوهرية(10). وهكذا، أصبح الأوروبي، منذ عهد الإغريق القدماء وفيما تلا من عهود، معياراً يقاس عليه البشر في كل مكان.

مثله مثل الطيباوي من قبله، سعى عبد الملك إلى تعرية منهجية الاستشراق. وهو يميز أربعة عناصر مكونة رئيسية:

1. يركز الاستشراق على دراسة ماضي الشعوب الشرقية وثقافاتها. ومن خلال القول إن أعظم عهود البلدان الشرقية تنتسب إلى التاريخ، يجعل المستشرقون من انحطاط الشرق وتدهوره ظاهرة طبيعية لا مفر منها.
2. درس ماضي الشرق في مظاهره الثقافية (اللغوية والدينية) وجرى حرمانه من أي تطور اجتماعي؛ ومن ثمّ، فقد درست العربية، على سبيل المثال، كما لو كانت لغة ميتة. يلاحظ عبد الملك أن ذلك «يشبه أن يبدأ المرء بكتابة تعليق على اللغة الفرنسية (لغة مارتن دو غار Martin Du Gard، وسارتر، وأراغون) منطلقاً من قراءة الملاحم العظيمة chansons de geste، أو إنجليزية شو ورسل بالعودة إلى الأنغلوساكسون، أو إيطالية كروتشه أو غرامشي أو مورافيا من خلال قراءة اللاتينية الكنسية(11).
3. مثل هذا النوع من قراءة التاريخ جعل التاريخ الحي أو المنبعث يبدو فقط «كاستمرار لماض عظيم لكنه محدود». ومن هنا، فإن تاريخ الشرق يتوقف عن كونه قوة دافعة للحياة، ويتم اختزاله إلى مجرد شيء مثير للغرابة والعجب Exoticism.
4. تم تجاهل منجزات الشرق، وإسهاماته العلمية والمعرفية، وجرى طمسها، عن قصد وتدبر. وفي المحصلة، فقد تم التعامل مع

الشرق بوصفه قليل الأهمية، أو بلا أهمية على الإطلاق، وشوهت سمعته. استعملت هذه الحيلة لينسب «تخلف» الشرق إلى تاريخه غير المنتج، وجرى تعميم هذا الزعم الخاص بالطبيعة غير المنتجة لهذا التاريخ بوصفه «عنصراً مكوناً خاصاً ومميزاً لواقع الشرق». ومن هنا، جرى استيعاب الكولونيالية انطلاقاً من الإحساس بالذنب.

استخدمت هذه المنهجية، كما يجادل عبد الملك فما بعد، جنباً إلى جنب عدد من «آلات ووسائل» البحث. جمعت مصادر البحث الرئيسية، بل صودرت، أو على الأقل أخذت، من الشرق، وروكمت في المراكز الأوروبية العظيمة. وقد أجبر الباحثون المحليون، من ثمّ، على دراسة تاريخهم الوطني والثقافي باستخدام مصادر ثانوية غير مباشرة. إن المصادر الثانوية التي يعتمد عليها المستشرقون اعتماداً أساسياً -والتي تتكون من تقارير المسؤولين الكولونياليين والبعثات الدينية التبشيرية، وكذلك كتابات وتقارير لجان إدارة المجتمعات، وكتب الرحلات، والتلفيقات الأدبية- «هي، بصورة عميقة، ملوثة بالعرقية والعنصرية في كل أشكالها ونسخها»، بل إن أقلها تطرفاً ذو نزعة أبوية Paternalistic، وهو متأصل تماماً في الرغبة على الوقوع على العجيب والغريب [في الشرق] Exoticism(12). لا تستطيع مثل هذه المصادر، ولا توفر، كما يؤكد عبد الملك، بحثاً موضوعياً يتمتع بالأصالة.

على النقيض من أنور عبد الملك، قدم سيد حسين العطاس Syed Hussein Alatas تحليلاً سوسيولوجياً للاستشراق. المسألة المركزية في تحليله هي فكرة «المواطن الأصلي الكسول» التي كانت الوصف الأكثر شيوعاً

لشعوب ماليزيا وإندونيسيا والفلبين. اتفق المسؤولون الكولونياليون، وقد تصادف أنهم كانوا هم أنفسهم باحثين، والرحالة الذين يتوجهون إلى آسيا الجنوبية الشرقية، جميعاً على «السمة الرئيسية البارزة» لشعوب المنطقة في كونهم «ينفرون من العمل». وقد عمل العطاس، في بحثه المضني، الذي يغطي الفترة من القرن السادس عشر حتى القرن العشرين، على تحليل كيف جرى تمثيل المواطن الأصلي بوصفه شخصاً كسولاً، وقدم شرحاً سوسيولوجياً لظهور هذه الأسطورة وثباتها. كان فرانك سويتينهام Frank Swittenham هو الكاتب الذي ساهم أكثر من غيره في صياغة تمثيل للمالاويين. نظر سويتينهام، الذي كان أيضاً مواطناً بريطانياً في المالايو، إلى المالاويين، ولكونهم مسلمين، بوصفهم أشخاصاً جبريين ومؤمنين بالخرافات. من بين ما قاله هو أن المالاويين يحترمون «السلطة المنتخبة»، وأنهم «ناجحون في التعلم كمقلدين»، ويمكن إقناعهم بتقبل «التجديد»؛ وقد رفض الفكرة الشائعة التي تقول إن المالاوي مخادع: «إنني أشكك في كونه يستحق اللوم أكثر من غيره من الناس». لكن عمله السوسيولوجي والتاريخي أقنعه أن المالاويين لم يكونوا مهتمين بالعمل الجسماني والعقلي. يكتب سويتينهام: «بغض النظر عن السبب، فإن المالاويين الذين يسكنون شبه الجزيرة كانوا، كما هم الآن، يعادون العمل المستمر المنظم، بلا أي شك.» إضافة إلى ذلك، فإن المالاويين ليس لديهم روح المبادرة على الإطلاق؛ إنهم يفعلون ببساطة ما يطلب منهم حكامهم عمله: «لم يفكروا أبداً فيما إذا كان أي شيء يقومون به صحيحاً أو خطأ، لصالحهم شخصياً أو مضراً لهم؛ ببساطة، «إنه أمر الراجا؟»(13) يتساءل العطاس: إذا لم يكن المالاويون يعملون فكيف صمدوا وعاشوا؟

عمل معظم المالاويين، وكذلك الجاويون والفلبينيون، بجد ونشاط،

كل يوم وبصورة منتظمة مستمرة. ترددوا إلى الحقول والمزارع يزرعون ويحصدون، ويصيدون الأسماك، ويشيدون البيوت، ويمارسون آلافاً من الأعمال المنزلية التي تستلزمها الحياة الريفية. فكيف ظهرت إذن صورة المواطن الأصلي؟ يقترح العطاس أن هذا العمل كان غير ظاهر بالنسبة للمستعمرين. كان العامل الأساسي في شيوع سمعة المالاويين بوصفهم كسالى عائداً إلى افتقادهم الاستقلال. ولأن المالاويين كانوا في معظمهم شعوباً زراعية، فقد كان احتكاكهم بالمستعمرين الأوروبيين محدوداً بصورة من الصور:

«لم يكن لدى الأوروبيين سوى خبرة قليلة تعرفهم بالمالاويين الذين يخدمونهم. ولم يكن المالاويون من أعمدة راحتهم. خلف الأسوار، في دور الاستراحة، وفي الفنادق، وفي مجال البيع، لم يكن المالاويون يخدمون الأوروبيين. كان أكثر شيء يفعلونه هو قيادة السيارات والعناية بالحدائق. كانوا يشاركون في أعمال البناء، وفي شق الطرق، وفي مكاتب العقارات. عملوا، باختصار، في القطاع الاقتصادي الرأسمالي الخاص. ولم يكن الرأسمال الكولونيالي، كنظام دقيق ناجح، محصوراً في القطاع الاقتصادي وحده. بل إنه امتد إلى النظام الإداري كله، إلى المدارس، والفعاليات والأعمال المرتبطة جميعها. ومن ثم، فإذا كانت الحكومة ستنشئ سكة حديد فإن العمال الذين سيمدون خطوط سكة الحديد، وأولئك الذين يديرونها، سيدخلون شبكة الرأسمالية الكولونيالية. وقد دخل المالاويون هذه الشبكة بصورة غير مباشرة من خلال جهاز الخدمة العامة. خدموا في إدارة الدولة بقيادة الرأسمالية الكولونيالية. وبما أن هذا العمل لم يؤد إلى احتكاك المالاويين المباشر والمنتظم بالمجتمع الأوروبي الكولونيالي، فإن خدماتهم لم تكن مقدرة. لم يخدم المالاويون كجزء من حياة النموذج

الرأسمالي الكولونيالي»(14).

في المقابل، عمل الصينيون على مد الأوروبيين بمعظم وسائل راحتهم. عملوا خدماً، وفي البارات، ومدوا خطوط سكك الحديد، واشتغلوا في أعمال صغيرة توفر للأوروبيين «كثيراً من وسائل الراحة». كان ضرورياً، من ثمّ، توليد طقم مختلف من الأساطير حول الصينيين: «إنهم يدخنون الحشيش، ويكذبون بلا وازع، ويغشون كلما سنحت لهم فرصة؛ إنهم ماكرون، ومخادعون»(15). لكن رغم هذا كله، نظر إلى الصينيين بوصفهم مجدين كادحين لأنهم ببساطة وفروا أدنى أنواع العمالة. احتل الهندي مكانة مشابهة للأسباب نفسها. أجبر الصينيون والهنود، لكونهم مهاجرين، على القيام بعمل العبد، مدفوعين للعمل في المناجم وكعمال بناء، في أسوأ الظروف، وهو الأمر الذي يصفه العطاس بتفصيل دقيق. عُدّ المالاويون كسالى، لا لأنهم كانوا بالفعل كذلك، بل لأنه كان باستطاعتهم الاعتراض، والمقاومة بعناد، على أن يصبحوا جزءاً لا يتجزأ من الرأسمالية الكولونيالية. «هنا بالضبط، يكمن الأصل السوسيولوجي والأيديولوجي لصورة المالاوي الكسول»(16).

كان كتاب **أسطورة المواطن الأصلي الكسول** عملاً رائداً أثر عميقاً في البحوث والدراسات حول الاستشراق. لقد عمل على توفير التحليل السوسيولوجي الأول للاستشراق. أما كتاب هشام جعيط **أوروبا والإسلام**، الذي نشر بالفرنسية بعد عام واحد من ظهور دراسة العطاس، فقد قدم أول تأويل فلسفي للاستشراق. يقترح جعيط، ولربما في نوع من المفارقة الضدية، أن «فرادة» تاريخ أوروبا جعلتها «غير قابلة للقياس (أو مناقضة) للمجتمعات الأخرى». ومن هنا، وفي ضوء هذه الظروف، فإن أي دراسة مقارنة للأديان أو الحضارات سوف تكون بالكاد مبررة، وقادرة على

تفسير كون الإسلام أصبح يمثل مشكلة بالنسبة لأوروبا، حسب التعريف. مثل الإسلام مشكلة أكبر بكثير من الحضارات غير الغربية جميعها. فبينما مثلت الصين، على سبيل المثال، الآخر المطلق absolute Otherness، كان الإسلام يشترك مع أوروبا في الكثير من السمات؛ لقد كان في الحقيقة «من الأسباب الجذرية الأساسية التي أدت إلى بروز أوروبا». مشكلة أوروبا المركزية مع الإسلام هو أنه لعب دوراً مهيمناً في صعود أوروبا، ووفر قاعدة لتطورها الثقافي، والعلمي، والتكنولوجي، كما أنه «عانى من توسعها، ودفع ثمن ذلك، وأخيراً استطاع أن يصمد ليتحدى الحداثة التي ولدت معها».

يمثل عمل جعيط ببساطة أكثر بكثير من مجرد دراسة مسحية ثاقبة للفكر والبحث الاستشراقيين – وقد تركز بصورة أساسية على الاستشراق الفرنسي. رأى جعيط في الاستشراق قابلة للحداثة modernity، وهو استخدم الاستشراق ليقدم نقداً قوياً للحداثة. كان مهتماً أيضاً بتحقيق شيئين: فك السحر الذي مارسه الاستشراق على العقل المسلم، وتحرير الغرب من القيود الخانقة للمعرفة الاستشراقية. لقد تجاوز ظهور الحداثة مشكلة الاستشراق ولم يوجد حلاً لها، كما جدد في الوقت نفسه حياة الاستشراق. لم يطلب الاستشراق من المسلمين أن يعملوا على تغريب أرواحهم؛ وهو بالأحرى يشدد الآن أن عليهم أن يعقلنوا حيواتهم ويدخلوا زمان الحداثة. لكن الحداثة أدت أيضاً إلى تشظي الحضارات الغربية. يكتب جعيط:

«كانت الثقافة الغربية مشدودة إلى قيم أخلاقية بعينها، وكذلك إلى تطلعات أساسية محددة. وعلى كل حال، فقد عمل كل من هذين الأمرين على تغيير محتواه فيما حافظ في الوقت نفسه على الغاية النهائية لتلك الثقافة. مثلت حضارة الغرب طريقته في تصور الحياة ككل، ومحاولته

لقهر الطبيعة، ومسعاه لبناء نوع محدد من الوجود، في المدن والأرياف، وتوفير توجه بعينه للفعالية الإنسانية. وصولاً إلى مرحلة الثورة الصناعية، كانت هناك حضارة وثقافة، ولا شيء أكثر. فيما بعد، وإلى عهد قريب جداً، نجحت هاتان البنيتان في الهيمنة على سلطة التكنولوجيا الوليدة، من خلال تصليب عود الحضارة، وتجاهل الثقافة ببساطة. لكن غزو الحداثة التكنولوجية كسر إيقاع الأولى واستنزف قلب الثانية. ينبع مرض الغرب من حقيقة كونه لم يستطع إنقاذ ثقافته أو حضارته، بسبب منطقه الحداثي. فلو كان الغرب رغب بصراحة في الاندفاع إلى الأمام وتحقيق ذلك النوع من الانفصال، فإنه لن يكون قادراً على فعل ذلك، وعلى وجه التحديد، بسبب التأثير العميق لعملية التصنيع على الحضارة، والذي استغرق وقتاً طويلاً؛ وكذلك، وبصورة أكثر أهمية، لكون التفكير التكنولوجي نفسه قد اشتق، وحتى بصورة غير مباشرة، خياراً ثقافياً أساسياً يفضل التوجه العقلاني. إن التشديد المتجدد على مفهوم الأقاليم Regionalism، والأسئلة المتحمسة المطروحة حول قلق الأزمنة الحديثة، وتكاثر الطوائف، وثقافة التهميش، وإعادة اكتشاف القيم الخاصة بالجماعات المختلفة، – كل ردود الفعل هذه تشهد بارتباك على المرض نفسه فيما يتصل بالموجة العاتية للوحشية وغياب الحس الإنساني. وقد ظهر رد الفعل هذا بعد أن بدأنا نرى، وفي كل مكان، الشوق إلى تلك الحداثة والصعوبات التي لا حد لها للتمكن من الحصول عليها»(17).

في تحليل جعيط، تصبح الحداثة امتداداً للاستشراق. إن محاولات الحداثة وضع الثقافات الغربية ضمن نطاق فكرتها الخاصة عن الإنسانية هو في الوقت نفسه استمرار لمشروع الاستشراق وانعكاس لأزمة الوعي الغربي. مثلها مثل الاستشراق، تمكن الحداثة الإنسان الغربي Homo Occidentalis

من مواصلة تحقيق رؤيته البروميثيوسية: إنه من خلال الحداثة «يقحم إيقاعه وخياراته على الآخرين، معانيا ألم الإخضاع أو الموت التاريخي». تتجاهل الحداثة التاريخ الفعلي، وصراعاته، وعنفه، وحاجاته. لقد حرضت العالم غير الغربي على مقاتلة الغرب، من خلال استخدام أسلحتها نفسها، وأغرقت نفسها في هذيان الحاجة للتطور. إن من الغباء الافتراض، وقد كتب جعيط قبل عقدين من تدوير صامويل هنتنغتون للأطروحة [الشهيرة]، أننا نندفع نحو مواجهة بين الحضارات. إن من الأحرى القول إن ما يهدد الثقافات والحضارات هو الحداثة الاستعمالية. «وإذا كان هناك أي نوع من التضامن يمكن له أن يوفر أرضية لطموح كوني حقيقي، فهو من دون أي شك تضامن الثقافات، بما في ذلك الغرب نفسه، ضد العدو الذي ينفيها جميعاً» أي الحداثة الفالتة من عقالها uncontrolled modernity. ضمن هذا الإطار يمكن للإسلام أن يرسل رسالته السامية إلى دياره»(18).

يمكن لرد الفعل المسلم على الاستشراق، ومقاومته لأوروبا، أن يأخذ الآن انعطافة أكثر إيجابية. يحتاج المثقفون المسلمون أن يفهموا الحضارة الغربية من داخلها، «أن يسائلوا طبيعتها الجوهرية، أن يتفحصوا حدودها وملامحها بالتزام متعاطف وحياد نقدي كذلك». يكتب جعيط بحدس عبقري، أن هذا الأمر يصبح مقبولاً ومنطقياً في الوقت الذي تصير فيه الحضارة الغربية ضيقه الأفق، كما تعيد، في الوقت ذاته، التفكير في أصولها، كما هو واضح في سياساتها الراهنة. يجادل جعيط، أن هذا «التأمل الذاتي هو عرض من أعراض الشك والضياع. قد يكون مقدمة نوع يائس من تمجيد الذات. وعلى أي حال، فلا يمكن لأوروبا أن تستمر في تجاهل العالم خارجها أو تنكر تواضع أصولها». لكن الإسلام نفسه لا يستطيع أيضاً أن يتجاهل «المحركات الداخلية» للغرب، أو أن ينظر إلى

نفسه «من منظور أسطوري فيرى في نفسه كلاً موحداً متناغماً». يحتاج الإسلام أن يصبح أكثر ثقة بنفسه، لأن من الواضح تماماً أن الحضارة الغربية أو الماركسية ليستا قادرتين على استنزاف أسسه الثقافية. ومن ثمّ، فإن الفكر التاريخي والنقدي في الإسلام يمكن لهما أن يقبضا مجدداً على الوضع كله. «يمكن للنخب الإسلامية أن تنظر إلى الإسلام المعياري الصحيح normative Islam من على مبعدة، مخلصين ماضيه من أسطوريته من دون الوقوع أسرى التصلب العصبي الذي يولده اتهام الذات». ليس دور المثقفين المسلمين، من ثمّ، هو محاكمة سجل أوروبا أو عقلانيتها بل «الكشف» عن التجربة الأوروبية، بعمق، في مداها الأوسع والأشمل استناداً إلى معايير، وقيم، وربما فئات تصنيفية أخرى. هذه هي الطريقة التي تمكننا من التوصل إلى قيم كونية ليست يوتوبية أو ذات طابع تدميري، بل هي نتيجة فعلية للتركيب الخلاق»(19).

ينبغي لمقاومة المسلمين للاستشراق أن تحافظ على قدر من الإحساس بالعقلانية والتاريخ. وعلى المسلمين أن يتقبلوا، مهما كان ذلك خاطئاً بالمعايير المطلقة، أنهم «متخلفون». لكن ماذا يعني هذا «التخلف» في الحقيقة؟ «إنه يعني أن الغرب في أحد الأيام انشق عن ثلة أقرانه، متجاوزاً إياهم، مجهداً نفسه ومجهداً لهم. لكن في هذا السباق المخالف للأعراف الرياضية، بكل قواعده المخصوصة، فإن من قفز إلى الأمام أعاق خصمه، ومن تخلفوا في السباق جرى تهشيمهم والدوس عليهم». إن «التخلف» هو «الجانب المظلم من هذا السباق الذي يقطع الأنفاس، والذي يقوده الغرب، فهو من حدد السرعة والأرض والهدف». وعلى كل حال، ولأن هذا «التخلف» موجود بالفعل، فإن ذلك يجعل الحداثة أكثر إغواء، واللحاق بالغرب أكثر ضرورة. لكن ولأنه يستحيل ردم هذه الفجوة، فإن الأكثر

أهمية بالنسبة للإسلام هو الحفاظ على قيمه الأخرى: الهوية، والثقافة، والحضارة. بكلمات أخرى: إن [على المسلمين] «أن يحموا نصيبهم من المشروع الإنساني، وينموه، ويحسنوه، وهو أمر عظيم بالفعل»(20).

إدوارد سعيد ونقاده

قبل أن ينشر إدوارد سعيد كتابه الاستشراق، أكثر دراساته التي يتم الاقتباس منها وأكثرها إثارة للجدل كذلك، كان نقد الاستشراق محصوراً في الدوائر البحثية المتخصصة مثل الدراسات الإسلامية، واللغويات، والأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، والتاريخ، وفلسفة التاريخ. اقترض سعيد، وهو باحث فلسطيني أمريكي، ومثقف وناشط سياسي، من الدراسات السابقة للطيباوي والعطاس وعبد الملك وجعيط، وآخرين مثل عبد الله العروي وطلال أسد وك. م. بانيكار K. M. Panikkar وراميلا ثابار Ramila Thapar ، وبنى عليها؛ لكنه لم يعترف بدين أي واحد منهم. يبدو كتاب الاستشراق، في الحقيقة، وكأنه ظهر فجأة جاهزاً كاملاً من لا مكان، وبدأ يشكل الجدل والنقاش حول الموضوع بصورة مهيمنة.

فما هو الفرق بين الاستشراق والأعمال السابقة له؟ يحدد إعجاز أحمد Aijaz Ahmad معالجة سعيد لعمل المستشرقين الفرنسيين، مثل شاتوبريان ونيرفال وفلوبير، واستخدامه لنظرية الخطاب لدى فوكو، بوصفها السمات المتفردة لـ الاستشراق(21). لكن بمقارنة عمل سعيد بتحليل جعيط الحدسي البارع للاستشراق الفرنسي فإن معالجته تبدو جديرة بالنسيان. إضافة إلى ذلك، فقبل أن يصبح كل من فوكو وسعيد موضة رائجة، جادل مارشال هودجسون Marshal Hodgson، في سلسلة من المقالات الرائعة التي نشرت بين عامي 1940 و1960، أن الاستشراق، كنظام معرفي وخطاب

من خطابات القوة، قد عمل على إدامة هيمنة الغرب على غير الغرب(22).
اقترح هودجسون أن المنظور الاستشراقي كان متجذراً في فكرة الغرب عن تاريخ العالم؛ وكلا الاستشراق والحضارة الغربية يستندان إلى الفرضية القائلة بأن للحضارات جواهر ويمكن العثور على هذه الجواهر في الكتب العظيمة التي أنتجتها. يجادل هودجسون أن هذه المقاربة التي تعتمد الكتب العظيمة تختزل التاريخ وتحوله إلى مسرحية هزلية farce، كما أنها تسد منافذ التغيير وتعرض الماضي بوصفه أشكالاً من الدراما؛ كتراجيديا في حالة الحضارة الإسلامية، وكانتصار في حالة المجتمع الغربي. ومن ثمّ، فإننا نتلقى تاريخ الغرب كقصة من قصص الحرية والعقلانية، وتاريخ الشرق (و«اختر أي شرق تريد») كقصة من قصص الاستبداد والإهمال الثقافي.
إن فكرة الحضارة، ككينونة إقليمية منفصلة، كما يشرح هودجسون فيما بعد، لم تكن ذات معنى. ليست الحضارة الإسلامية، على سبيل المثال، محدودة في إطار منطقة الشرق الأوسط أو آسيا. إن طبيعته الكونية تجعل من الصعب دراسته ككينونة إقليمية منفصلة. لقد أزال الإسلام الكثير من الحدود الإقليمية والحضارية منتجاً العديد من الأشكال الاجتماعية والثقافية الهجينة الجديدة التي رغم كونها إسلامية، بلا أي شك، كانت أيضاً، ومن دون مساءلة، عربية وهندية وصينية وتركية وإفريقية. وفي اللحظة التي يدرس فيها الإسلام كظاهرة كونية فإن تاريخه يصبح ذا معنى.
في كتابه مشروع الإسلام Venture of Islam، أشهر أعماله والذي يتألف من ثلاثة أجزاء، يبين لنا هودجسون كيف يبدو تاريخ العالم من منظور إسلامي(23). فجأة لا تبدو الحضارة الإسلامية كنسخة مقتطعة من الغرب بل كصانع لتاريخ كوني بمعاييرها الخاصة. لم يستخدم هودجسون اللغة التي نعثر عليها في نظرية فوكو الخطابية لكنه يصور الاستشراق كسردية كبرى

grand narrative استعملت من قبل لا لتشوه تمثيل الإسلام فقط بل لتجعل تاريخ الإسلام مجرد رافد صغير في التاريخ الكوني الكبير للحضارة الغربية العلمانية.

فهل يقول الاستشراق أي شيء جديد؟ لا يطرح سعيد، بكل تأكيد، أي أسئلة جديدة؛ كما أنه لا يقدم نقداً أكثر عمقاً وشمولاً من سابقيه. وكما يلحظ جيمس كليفورد James Clifford، ففيما يتعلق «بالسياق الفرنسي فإن الأسئلة النقدية التي يطرحها سعيد مألوفة منذ حرب الجزائر، ولربما عبر عنها بصورة أكثر قوة قبل عام 1950»(24). ففي بريطانيا، وفي سلسلة من الكتب والأوراق المتدفقة بانتظام، أنجز كل من نورمان دانيال Norman Daniel ور. دبليو. سَذرن R. W. Southern، تصوراً موحداً متكاملاً لأصول الصورة الغربية الخاصة بالإسلام وتطورها واستمرارها. من الناحية المعرفية الخالصة، ليست مساهمة سعيد ذات أهمية كبيرة لدى مقارنتها بمساهمات هودجسون ودانيال وسذرن، من جهة، ومساهمات الطيباوي والعطاس وجعيط، من جهة أخرى. ومع ذلك، فقد بدأ كتاب سعيد جدلاً جديداً ركز على شيء يسمى «الشرق». فما هو الجدل الجديد الذي استند إليه ذلك الكتاب؟

يستند الجدل الجديد إلى ثلاث سمات مبتكرة تخص الاستشراق. أولى هذه السمات، أن سعيد أضاف بالمعيار البحثي ومن حيث التحليل التاريخي، بعداً جديداً للنقد الأدبي. فبالنسبة إلى مستعربين مثل أوكلي Okley، وغيب Gibb، وإداريين استعماريين مثل كرومر وكيرزون، ورحالة مثل بيرتون ودوتي، ومؤرخين مثل موير Muir، وفرنسيين مثل فولني Volney، وشاتوبريان، أضاف سعيد فئة جديدة، أي القيم التي أدت إلى صعود الإمبراطورية وعملية الاستغلال الإمبريالي، كما يجادل سعيد؛

بل إنها شكلت لا الأطر الفعلية لروايات كتاب مثل كبلنغ، وفورستر، وكونراد، بل كذلك لروايات كتاب نادراً ما ربطناهم بالإمبريالية، مثل أوستن وديكنز وهاردي وهنري جيمس. وفي الحقيقة، وكما يدعي سعيد، فما كان للرواية الأوروبية أن توجد من دون الإمبريالية. السمة الثانية، هو أن سعيد كان قادراً على جمع خيوط النقود جميعها في إطار واحد متداخل الاختصاصات، ما حول نقد الاستشراق الذي مارسه كل اختصاص إلى تحليل ثقافي متعدد الاختصاصات. السمة الثالثة أن سعيد، عبر استخدام لغة مقترضة من نظرية فوكو في الخطاب، وكذلك النقد الأدبي، كان قادراً على وضع نقود الاستشراق المعاد تجميعها في موضع استراتيجي جديد. مثل هذا الموضع، وتمثيل سعيد للاستشراق بوصفه «أكبر السرديات جميعها»، ولكونه خطاباً شاملاً مثّل الشرق واحتواه في الوقت نفسه، مفتاح نجاح الاستشراق. وبالطبع، فإن موقع سعيد في المؤسسة الأكاديمية الغربية المركزية، ونوع النقد الأدبي الرائج الذي يمثل موضة، كان شديد الأهمية [في هذا النجاح]. في المقابل، كان الطيباوي يعمل في حقل الدراسات الإسلامية المجهول نسبياً؛ وكان العطاس يعيش في سنغافورة ويعمل في حقل علم الاجتماع من منظور عالم ثالثي غير رائج؛ وكتب هشام جعيط بالعربية وعاش في تونس (رغم أن عمله ترجم إلى الفرنسية، وفيما بعد إلى الإنجليزية)؛ وكان هودجسون مختصاً في تاريخ العالم بصورة محددة؛ في الوقت الذي اشتغل دانيال وسذرن في التاريخ الأوروبي. بصورة ضدية، فإن نجاح الاستشراق يستند إلى الدينامية التي جعلت الاستشراق يواصل حضوره بوصفه خطاباً مضللاً في المقام الأول!

في تقديمه للاستشراق كخطاب شارح meta–discourse، كان سعيد قادراً على إدماج تعريفات الاستشراق السابقة جميعها في تحليله. ومن ثمّ

فإنه يعرفه كما يلي:

1. إنه التراث الكلاسيكي لدراسة منطقة بعينها من خلال لغاتها وكتاباتها؛ ومن ثمّ فإن أي شخص يعلّم الشرق، أو يبحثه، أو يكتب عنه، هو مستشرق. بهذا الشكل يحيا الاستشراق، بمذاهبه وأطروحاته، مع المستشرق المختص بوصفه سلطته المحورية.
2. «إنه طريقة في التصالح مع الشرق مبنية على موضع الشرق الخاص في التجربة الأوروبية الغربية»(25).
3. إنه أسلوب شامل من الفكر، بتاريخ يعود إلى العصور القديمة، يستند إلى تمييز أنطولوجي ومعرفي بين «الشرق» و«الغرب Occident».
4. «إنه أسلوب غربي في الهيمنة، وإعادة التشكيل، وامتلاك السيادة على الشرق».
5. «إنه مكتبة أو أرشيف من المعلومات محفوظة معاً، في بعض مظاهرها، في العادة وبالإجماع. وما ضم الأرشيف بعضه إلى بعض هو عائلة الأفكار والطقم الموحد من القيم التي برهن بكل الطرق على نجاعتها. هذه الأفكار كانت قادرة على أن تشرح سلوك الشرقيين؛ وقد زودت هؤلاء الشرقيين بالذهنية، وعلم الأنساب، والمناخ؛ والأهم من ذلك كله، أنها سمحت للأوروبيين أن يتعاملوا مع الشرقيين، وحتى أن يروهم، بوصفهم ظاهرة ذات خصائص منتظمة(27).
6. إنه «نظام من التمثيلات شكل إطاره طقم كامل من القوى التي جعلت الشرق في متناول المعرفة الغربية، والوعي الغربي، وفيما بعد، في متناول الإمبراطورية الغربية»(28).
7. إنه «المؤسسة المشتركة» المسؤولة عن التعامل مع الشرق: بوصفه،

واحتوائه، والسيطرة عليه، وتعليمه وتعلمه، وإنشاء عبارات عنه، وزوايا نظر مفوضة حوله، والحكم عليه من خلال هذه الوسائل وغيرها أيضاً.

من خلال استخدام هذه التعريفات بالغة الإحاطة، لكن المتعارضة في الوقت نفسه، يقوم سعيد ببناء الاستشراق كخطاب موحد نسبياً يغطي مسار التاريخ كله بدءاً من العصور القديمة وصولاً إلى الوقت الحاضر. يعرض الكتاب علم أنساب الاستشراق حيث تقوم المظاهر الأساسية للخطاب بتكرار نفسها في الحقب المختلفة للتاريخ البشري. وأهم حجج سعيد أن «نصوص [المستشرقين] تعمل على خلق لا المعرفة فقط بل وأيضاً الواقع نفسه الذي بدا أنها تصفه. وفي وقت محدد كان في مقدور هذه المعرفة والواقع إنتاج تراث وتقليد»(29)، قام فيما بعد بتشكيل معرفة جديدة عن الشرق. إضافة إلى ذلك، فإن هذا التقليد المعرفي متكامل ومندمج مع البنيات الخاصة بالقوة الاقتصادية والسياسية التي مثلت القابلة التي ولدت الكولونيالية؛ وفي الحقيقة، أنها فصلت القوى المتصلة بالطموحات الكولونيالية وبررت هذه الكولونيالية مقدماً. يحاول الاستشراق أن يبين كيف اخترعت أوروبا الأسطورة الوهمية للشرق والشرقيين، وكيف استخدم هذا التمثيل كوسيلة للسيطرة والإخضاع في الكولونيالية. يتضمن هذا التعريف الشامل والمحيط للاستشراق، بوضوح، كثيراً من بذور الخلاف. وقد تلقى كتاب الاستشراق مديحاً وسخرية بصورة متساوية.

ربما يكون على المرء أن يقر ما هو ساطع الوضوح. ليس الاستشراق مناظرة معادية للغرب أو منافحة عن الإسلام، كما أن سعيداً لا يقوم بتمثيل الاستشراق بوصفه مؤامرة أو أنه يصور الغرب في دور الشرير. كل هذا جرى اقتراحه من قبل عدد لا بأس به من الكتاب المحترمين ذوي المكانة

الرفيعة. كما أن الدفاع عن ممارسة الاستشراق، وكذلك عن الغرب والإمبريالية، الذي جاء كرد حاسم على الكتاب، واضح ومعروف أيضاً. على سبيل المثال، فإن محاججة برنارد لويس Bernard Lewis، وهو رجل دولة كبير وذو معرفة عميقة بالدراسات التاريخية للصهيونية، أن الاستشراق هو بحث علمي نزيه، ومن ثمّ فإنه فوق النقد، دفاع ضعيف ومضحك ولا يستحق أي اهتمام حقيقي. في المقالات المختارة تحت عنوان الإسلام والغرب، والتي يوفر كثير منها مثلاً ممتازاً لنوعية النقد الذي وجه إلى سعيد، يقترح لويس أن الاستشراق محايد أكثر من كونه بريئاً، وهو ميدان بحث كلاسيكي، شديد التخصص، ليكون قابلاً للنقد من الخارج(30). إضافة إلى ذلك، فليس للاستشراق علاقة بالسياسة والسلطة؛ ليس هناك أية صلة تربط الاستشراق بالإمبريالية، أو تربط ظهور البحث الاستشراقي بتشكل الإمبراطوريات الأوروبية في آسيا وإفريقيا، أو صلة تربط بين الاستشراق وصورة الإسلام بصفته الجانب الأكثر ظلاماً من أوروبا. يبدو لويس كذلك وكأنه مبلبل من تداخل الاختصاصات في الاستشراق؛ وهو أمر طبيعي بالنسبة لباحث مثله أن يدافع عن اختصاصه ويحافظ عليه. إنه، من ثمّ، يسائل قدرة سعيد كباحث: في الوقت الذي قد يكون فيه شخص مثل الطيباوي مؤهلاً أن يجد مآخذ على لويس، فأي مؤهلات جعلت سعيداً يواصل طريقه ليدخل عصبة المثقفين الذين يعملون في الدراسات الإسلامية؟ يشترك في هذه الرؤية السطحية إلى الاستشراق [مع لويس] إيرنست غيلنر Ernest Gellner. وقد كان غيلنر، الذي اتهم سعيداً باعتناق نوع من «الكولونيالية المعكوسة»، من المؤمنين بشدة بالطبيعة «العلمية» لـ«العلوم الاجتماعية» والمشروع التنويري. ومن هنا، فليس من المستغرب أنه كان مرتبكاً حيال فكرة الاستشراق، التي رفضها ووصفها بأنها «شبح»

مختلق؛ بالنسبة لغيلنر، فإن مستشرقين، مثل لويس، قدموا «تحليلاً نزيهاً للإسلام» وللثقافات الأخرى. موضوعية غيلنر، بصورة واضحة وعميقة، ذات طبيعة ذاتية، لأنه كان على الدوام حريصاً على تبيان الجانب الطيب في الإمبريالية. كتب في مراجعته لكتاب سعيد **الثقافة والإمبريالية**:

«إن حرية الحركة والمساواة والاختيار الحر للهوية كان لها آثار أفضل في العالم الحديث منها في الماضي. أفلا ينبغي على المرء الذي يبدو أنه يقدر هذا الاختيار الحر للهوية الفردية، أن يعبر على الأقل عن امتنانه تجاه العملية التي جعلت هذا الاختيار الحر أكثر سهولة.. حتى ولو أنها قد ولدت في وقت من الأوقات نوعاً من التفاوت الأولي في القوة بين المستفيدين مبكراً والمستفيدين متأخراً من الحداثة؟»(31)

يمثل كل من لويس وغيلنر موقفاً نقدياً من سعيد وصفه ريتشارد فوكس Richard Fox بـ«المعارضة غير المتبصرة التي ترفض التزحزح عن الفكرة التي تقول بوجود بحث خال من القيمة، وهي فكرة أسطورية مثلها مثل أي حكاية ملحمية تنتسب إلى الهند»(32).

هناك، على كل حال، بعض المشكلات النظرية العميقة في كتاب الاستشراق نفسه وفيما يتعلق بموقف سعيد الخاص من ذلك الخطاب. إن مفهومه لـ«الشرق» محدود جداً وشديد العمومية. إنه محصور في منطقة الشرق الأوسط ويقترح كونه متفرداً في الطريقة التي قام فيها الغرب بتمثيله، وفي نوع الكتابة الإمبريالية أو القمعية التي أنتجها الغرب عنه، كذلك. وكما حاولت أن أبين سابقاً، كان الاستشراق محدوداً، بأي حال من الأحوال، بالإسلام والمسلمين؛ وقد طبق، بقدر من التغيير والتعديل، أو من دون ذلك، قسرياً وبصورة متساوية، على كل أنواع الشرق الأخرى: الصين، والهند، وجنوب شرق آسيا، ومناطق أخرى. لكن شرق سعيد

واسع إلى أبعد الحدود، حتى إنه يتجاوز حدود الزمان والتاريخ، وحقول الاختصاص والأنواع، ومن ثمّ فإنه محدود في قدرته التحليلية، وقوته التفسيرية أيضاً.

من بين النقد الذي وجه إلى سعيد أنه قدم الاستشراق بوصفه خطاباً ثابتاً لا يتغير، ذا طبيعة موحدة متناغمة، توجهه ذكوري محض. على النقيض من ذلك، فقد عبر الاستشراق نفسه عن نطاق واسع من الأصوات، تلك التي لديها خوف من الإسلام Islamophobic، وكذلك من محبي الإسلام، والحركات الداعية إلى الهيمنة وتلك الساعية إلى معارضة الهيمنة counter-hegemonic، ويمكننا، لهذا السبب، التمييز بينها من خلال الجنس gender، والأيديولوجية، والتفضيل الجنسي sexual preference. إن اختزال سعيد لهذا التنوع وعدم التجانس يقترب في الحقيقة من أسلوب الاستشراق - إلى نوع من التنميط المعاكس. في كتابه **الاستشراق: التاريخ والنظرية والفنون** يأخذ جون ماكينزي John MacKenzie على عاتقه الكشف عن سمة التنوع والتغير التي يمتلكها الاستشراق. بعد تفحص وقراءة تفصيليين لفنون الاستشراق، ومسرحه، والتأليف الموسيقي، والعمران، يستنتج ماكينزي:

«تميز السجل الفني للثقافة الإمبريالية في الحقيقة بالتغير الدائم، وعدم الاستقرار، وعدم التجانس والنفاذية المحض. ومن المستحيل، من ثمّ، أن يتعرف المرء لا على «الذات الجوهرانية، الثابتة، غير المتحولة، بصورة أساسية»، ولا على تجمد الآخر في شكل محدد كموضوع [قابل للتفحص والدرس]». سعت الفنون الغربية في الحقيقة إلى التلوث والاختلاط بغيرها في كل منعطف، عاملة من دون كلل على التجدد وتنشيط ذاتها، من خلال التواصل مع تراثات أخرى. وهكذا تقابلت الذات والآخر كلاهما في عمليات تعديل وتطوير متبادل، كانت في أحيان بطيئة لكنها لا ترحم، وأحياناً تجري بسرعة مثل نهر

غير متجمد تدفق حديثاً... كان «الهوس بالشرق» ظاهرة متواصلة مستمرة ومتحولة، تعمل على ملاءمة نفسها، بصورة متكررة، لحاجات العصر والتوق إلى التجديد. مراراً وتكراراً، اكتشف المؤلفون الموسيقيون أصواتهم المميزة من خلال معالجة الغريب والعجيب exotica. ولم تكن هذه الأشياء مجرد بدع عابرة، أو زخارف تركت الأشكال الغربية في النهاية من دون تغير... لقد حجبت القدرة على التمثل، في معظم الأحيان، النسيج المجلوب graft، لكن الكائن الفني الناتج كان جديداً من دون أي شك، مختلفاً عن ذلك الذي تجنب مثل هذا الاتصال بالآخر»(33).

لكن هل هناك تعارض، ولننح جانباً التفاوت الذي لا يمكن رأب صدعه، في القول إن الجدل حول الاستشراق كان متنوعاً، غير متجانس، وشديد النفاذية، كما يصفه ماكينزي، لكنه كان معلقاً برؤية للعالم صورت الشرق من منظور جوهراني اقترح نوعاً ما من الواقع الشرقي الثابت العصي على التحول؟ في الإسلام، على سبيل المثال، هناك رؤية واحدة للعالم تستند إلى فكرة التوحيد، مفهوم الله الواحد، القادر، ما ولّد قوساً واسعاً من النظرات المختلفة، والتقاليد، والعادات، وأساليب العيش. بالتأكيد، أن التنوع والتعقيد لا يستبعدان وجود نوع من الغرور الجمعي أو الموقع العام الذي يتخذه الغرب بعيداً وفي مستوى أعلى من الشرق؟ ولأن «الاستشراق»، وكما يوضح ماكينزي، «كان متلوناً إلى ما لا نهاية، كما أنه كان يستقبل بالإعجاب والتبجيل، كما بتشويه السمعة والحط من قيمته»(34)، فهذا لا يعني، في الوقت نفسه، أنه لم يكن مهووساً بالآخر بطريقة وجدها الآخر مشوهة لسمعته، حتى في صيغتها المعجبة. إن المحب للأطفال يعجب ويبجل الطفل قبل أن يستصغره ويحط من قيمته! تقيم محاججة ماكينزي ثنائية مصطنعة تستند إلى منطق إما/أو: تقترح الطبيعة المعقدة للاستشراق

أنه قد كان/أو قد يكون، وفي الوقت نفسه: مشروعاً غنياً ومتنوعاً مبثوثاً في سرد مخادع.

إذا كان الاستشراق، كما يواصل سعيد القول، لا يتكون من شيء أكثر من التمثيل الذي لا شأن له بـ«الشرق الحقيقي»، فكيف يكون ممكناً لهذا الإنشاء الخيالي، والمعرفة الصادرة عنه، أن يوضعا في خدمة الإمبريالية الحقيقية، والفتح الكولونيالي، والاحتلال والإدارة؟ يلاحظ يونغ Young:

«أن هذا يعني أن الاستشراق، كتمثيل، كان عليه، في لحظة معينة، أن يواجه الشروط «الفعلية» لما كان موجوداً هناك، وقد أثبت أنه مؤثر على الصعيد المادي كشكل من أشكال القوة والسيطرة. فكيف يجادل سعيد إذن أن «الشرق» هو مجرد تمثيل، إذا كان يرغب في الادعاء، أيضاً، أن «الاستشراق» وفر المعرفة اللازمة للفتح الكولونيالي الفعلي؟»(35)

إضافة إلى ذلك، هل يعد كل تمثيل إساءة تمثيل؟ إذا كان التمثيل يمتلك جوهراً من الحقيقة، كما يشير سعيد ضمنياً أحياناً، «فكيف يمكن تبرير ذلك على أساس نظرية خطاب جذرية تفترض مقدماً استحالة الانفكاك من تشكيل خطابي معطى بفعل من أفعال الإرادة أو الوعي؟»، كما يتساءل دينيس بورتر Dennis Porter. تبقى هذه «المساهمة الأساسية» من دون حل في الاستشراق، كما يعتقد بورتر، «بسبب عدم توافق فكر كل من أستاذي سعيد، اللذين يقر لهما بالفضل، فوكو وغرامشي، أي لعدم توافق نظرية الخطاب مع نظرية الهيمنة»(36). تتضمن الهيمنة فكرة ما عن العملية التاريخية «في الأوضاع التاريخية المادية الملموسة، بوصفها مجالات متطورة عن صراع للبنى الفوقية يعاد فيه التشديد، بصورة مستمرة، على علاقات القوة، واختبارها، وتعديلها»- وهي «فكرة غائبة عن كتاب سعيد»(37).

ومن ثمّ، فإن سعيداً:

«قد انقاد لادعاء القول بوجود تواصل للتمثيل بدءاً من يونان الإسكندر الأكبر وصولاً للولايات المتحدة أيام جيمي كارتر، وهو ادعاء يبدو أنه يجعل من التاريخ شيئاً بلا معنى في الوقت الذي يجعله مرجعاً للعلاقة التي تربط القوة بالإمبريالية بالمعرفة. لهذا، فإن من بين الأسباب المهمة التي تجعل سعيد غير قادر، بوضوح، على اقتراح أشكال بديلة للاستشراق يمكن أن تحل محله في الوقت الحاضر، هي أن استخدامه لنظرية الخطاب يمنعه من رؤية أي دليل على وجود مثل هذه الدلائل في الماضي. وفي الحقيقة، ولكونه لم يتفكر في أهمية الهيمنة كعملية، فإنه يهمل، في الدراسات والأبحاث والكتابات الإبداعية الغربية، جميع مظاهر الفكر المعادي للهيمنة.

... نتيجة ذلك خطيرة، فالفشل في أن نأخذ في الحسبان مثل هذه الجهود والإسهامات لا توجه سعيداً فقط إلى تشجيع الاستغراب Occidentalism، بل إنها تسهم أيضاً في إدامة ذلك الفكر الاستشراقي الذي أخذ على عاتقه نزع السحر والغموض عنه في المقام الأول»(38)

كما يجادل سعيد، فإن فشل الاستشراق كان «بشرياً، وكذلك ثقافياً؛ فهو إذ اتخذ موقفاً من المعارضة، غير القابلة للاختزال، من منطقة من العالم تعد غريبة عن منطقته، فإن الاستشراق فشل في استخدام خبرته الإنسانية، كما فشل كذلك في رؤية الخبرة الإنسانية لتلك المنطقة»(39). لكن فكرة «الإنساني» التي يثيرها سعيد هي جزء لا يتجزأ من ذلك التراث نفسه الذي اختلق الاستشراق. يلاحظ يونغ:

«لقد كانت تلك الثقافة هي نفسها التي أنتجت لا الاستشراق، الذي يحمل نزعة إنسانية مضادة، فقط، بل وكما يشير سعيد نفسه، الأيديولوجية العرقية لتفوق «الرجل الأبيض» الذي تم تعريف بلاغته الأرنولدية Arnoldian، التي تقول بـ«النزعة الإنسانية الثقافية الرفيعة»، في مقابل الفقر

والفساد الثقافي والحضاري للمستعمرات»(40).

يقترح يونغ أن سعيداً لم يكن راغباً في معالجة تعقيدات موقفه؛ ويلاحظ إعجاز أحمد أن سعيد يعتنق المثل الأعلى للقيم الإنسانوية Humanism «تماماً في الوقت الذي جرى فيه رفض الإنسانوية كتاريخ، بشكل لا لبس فيه»(41). إن علاقة سعيد، التي تشكل نوعاً من المفارقة الضدية، بالميراث الإنسانوي الغربي تقوده إلى بعض من المظاهر الشاذة الغريبة. يشير إعجاز أحمد، بصورة خاصة، إلى أن [سعيداً] يقترح:

أ. أن هناك هوية أوروبية/غربية موحدة تقيم في أصل التاريخ، وقد شكلت هذا التاريخ في فكرها ونصوصها.

ب. يخترق هذا التاريخ الموحد، الذي لا فجوات فيه، للهوية والفكر الأوروبيين، الزمان من اليونان القديمة إلى نهاية القرن التاسع عشر، دخولاً في القرن العشرين، من خلال طقم محدد من المعتقدات والقيم التي بقيت فلم تتغير جوهرياً، لتصبح أكثر كثافة.

ت. من حيث كون هذا التاريخ مختلفاً «ومن ثمّ، متوافراً لعملية إعادة التشكيل والبناء» للأعمال المكرسة من الكتب العظيمة. يتمسك سعيد ببنية هذه الميتافيزيقا المثالية رغم أنه يسائل بوضوح عظمة بعض هذه الكتب «العظيمة». بكلمات أخرى، إنه يقوم بمضاعفة ونسخ جميع هذه العمليات حتى وهو يسخر من الميراث نفسه الذي اقترض منه(42).

هناك اعتراض عادة ما يثار ضد كتاب **الاستشراق** هو أنه لا يقدم بديلاً للخطاب الذي يقوم بنقده. وفي الحقيقة، أن سعيداً لا يرى داعياً لوجود بديل: «إن النماذج العامة، جوهرانية الطابع، التي تشكل المعرفة حول «الشرق» تشكل أيضاً «الشرق» كموضوع [للدراسة والتفحص]

في المقام الأول – وأن نوفر بديلاً للاستشراق سيعني قبولاً بوجود الشيء نفسه موضع الجدل والخلاف(43). يصر سعيد أن الموضوع (الشرق) لا يستطيع تحدي الذات (المستشرقين) من خلال تطوير نماذج بديلة. لكن، وكما يلاحظ مايكيل ريتشاردسون Michael Richardson، «فإذا لم يكن هناك وجود حقيقي للموضوع، لأنه مجرد صياغة مفهومية قام بها عقل الذات، فلن يكون في مقدورنا على الإطلاق أن نسائل الأول الذي يعمل على الثاني». الطريقة الوحيدة للخروج من هذا المأزق هي أن تقوم الذات بتمثيل الموضوع بأمانة وإخلاص أكثر. لكن كيف يمكن أن نحقق ذلك؟ هل يتحقق ذلك من خلال التمثيلات التي تتفق مع فهم سعيد؟ «بأي حق يمكن لسعيد أن ينصب نفسه ممثلا للشرق؟ إنه مجبر، بناء على ذلك، على اعتناق موقف يستند تماماً إلى الخطاب الذي ينتقده».(44) من هنا، وفيما يقدم سعيد مديحاً مداهناً لمثل هذه الخطابات البديلة كالنسوية Feminism، ودراسات التابع subaltern studies، فإنه لا يستخدم في الحقيقة أياً من هذه الخطابات.

يمكن لي القول، إن إيجاد بديل للاستشراق ليس أمراً ممكنا بالنسبة لسعيد، فليس هناك اختيار بديل عن المذهب الإنساني العلماني، وثقافته الرفيعة. بالنسبة إلى سعيد، هناك ثقافة واحدة هي: الثقافة الأوروبية الرفيعة التي تتضمن، بطريقة ما، جميع بذور المقاومة والتحرير. يبدي سعيد الكثير من الكراهية لكل ما هو غير غربي، كما فعل المستشرقون تجاه كل شيء شرقي. في كتابه عن فلسطين، الذي امتدحه حتى أقسى نقاده، نعثر بكثير من السهولة على نوع من عدم المحبة والارتياح تجاه الإسلام والثقافة الإسلامية؛ ليس سعيد بعيداً تماماً عن التيار الكلاسيكي في الاستشراق في تصويره للمسلمين. في كتابه سياسة السلب The Politics of

Dispossession، على سبيل المثال، يجري تجاهل المؤمنين المسلمين لكونهم «تقليديين» – والكلمة نفسها تحمل معنى من معاني التحقير والدونية – بسيطين، عاطفيين، وامتثاليين. يخبرنا سعيد أن «58 مليوناً من المصريين عادوا إلى الأنماط البسيطة من الامتثالية الإسلامية»، وأنهم يبحثون عن «الراحة العاطفية» في دينهم(45). فأن يكون للدين معنى حقيقي بالنسبة للناس، وأن يكون عقلانياً مثله مثل الإنسانوية، أفكار غريبة تماماً على سعيد. ولهذا، فإنه يتراجع ليستخدم التصوير الأوروبي الكلاسيكي الشائع للشرقي بوصفه كينونة تتصرف مثل الأطفال، تتحكم بها تماماً الحاجات العاطفية. في رؤية سعيد ليس هناك مكان للبدائل، وفي عالمه ليس هناك مكان للإسلام أو المسلمين ليوجدوا حسب تعريفهم هم لأنفسهم. ففي الوقت الذي يمثل فيه الإسلام، بالنسبة لسعيد، ثمرة خيال شخص ما، نوعاً من «أفعال الإرادة والتأويل»(46)، فإن الإنسانوية العلمانية تبدو في تفكيره شيئاً حقيقياً ملموساً يوظفه بكل القوة التي تمتلكها الكولونيالية الجديدة. لهذا تغيب بوضوح كل فكرة من أفكار المقاومة من كتاب الاستشراق. إن المستقبل المحلي لهذا الخطاب سلبي وأبكم – وهي نقطة يرددها سعيد كثيراً في مقالته «استدراك على الاستشراق»(47). كما أن الغرب لا يوفر مقاومة داخلية لخطاب الاستشراق. ومن ثمّ، وبعيداً عن اقتراح مقاومة للمركزية الأوروبية، سوف أجادل أن تشكيل سعيد للاستشراق يأخذ مشروع الخطاب العلماني والمركزي الأوروبي في مسار جديد. إن نقده العلماني هو «أسلوب في الفكر» كما أنه متجذر، على الصعيدين الأنطولوجي والمعرفي، بوصفه تمييزاً بين «الشرق» و«الغرب» الذي يصفه سعيد بأنه الصفة المميزة الكبرى للاستشراق. وفي الحقيقة، وفي تواز مباشر مع فكرة «الشرق» و«الغرب»، يقدم سعيد ثنائية ضدية جديدة هي «العالم العلماني»

و«العالم الديني» – مردداً صدى تمييز سلمان رشدي بين «ضوء العلمانية» في مقابل «ظلام الدين». يكتب سعيد: «إن العالم العلماني– عالمنا» يوفر لنا معنى للتاريخ، والعمل الإنساني، و«الشك الصحي» بـ«مختلف الأصنام الرسمية المتداولة التي تبجلها الثقافة»(48). أما الدين، من جهة أخرى، فهو يستند إلى الخرافات، وليس لديه أساس من الفكر، ولا يستطيع أن يشرح أي شيء «سوى الإجماع وتأييد السلطة». يمكن القول هنا، إن هذه ليست مجرد فكرة التنوير Enlightment المحددة عن الدين، بل هي طريقة بناء الاستشراق للإسلام – بوصفه فكرة تحقيق السلطة من خلال الإجماع بأنها فكرة إسلامية تماماً. يقر سعيد أنه من خلال «تأييد السلطة» تواجه الكائنات البشرية عنفاً، ونزاعات، واضطهاداً أكثر من أي شيء آخر. إن الحروب والنزاعات الدينية هي الأسباب الرئيسية للمآسي التي لم يتم إحصاؤها في التاريخ وفي زماننا الحاضر. لا يعد هذا الموقف غير النقدي للدين غير صحيح فقط، بل إنه أقل من أن يكون مختصاً علمياً. بمعايير إحصائية خالصة، فإن الأيديولوجيات العلمانية، كالفاشية، والماركسية، والستالينية، والماوية، ونظام بول بوت، والقومية، والعقلانية الاستعمالية، والحداثة، والتنمية، وجميع الأفكار الأخرى، قد أدت إلى قدر من العنف ليس أكبر فقط بل إنه لا يقارن بما سببه النزاع الديني أو ما يستطيع تسببيه. يعرض سعيد «الأصولية الإسلامية» بوصفها ظاهرة غير تاريخية، ومن ثمّ يقوم بالتعميم في أحكامه على الإسلام ضمن هذا الإطار. إن ارتباطه الرومانسي بالثقافة الغربية الرفيعة يعميه لا عن رؤية أن الاستشراق، مثله مثل الكولونيالية، قد حطم الحضارة الغربية نفسها، وأفرغها من قيمها الإنسانية – وهي نقطة يناقشها جعيط ببلاغة عالية – بل عن كون الإنسانوية عنصراً داخلياً من عناصر رؤية الإسلام للعالم. وفي الحقيقة، وكما يشرح لنا جورج

مقدسي ببراعة، فإن الإنسانوية لها جذور عميقة في الإسلام(49). جاءت الإنسانوية إلى أوروبا من الإسلام في القرن الثاني عشر، جنباً إلى جنب مع المنجز الضخم من البحث والمعرفة الإسلاميين. إن سعيداً لا يرفض فقط الاعتراف بهذا التاريخ، بل إنه لا يسمح للإسلام – ورؤيته للعالم، وتاريخه، وباحثيه وعلمائه المستنيرين – أن يتكلم بلسانه، وهو يصر على تقديم محاكاة ساخرة بشعة لإسلام من صنعه هو.

يعيدنا هذا إلى سؤال «الكفاية الثقافية» intellectual competence الذي يقدره سعيد أكثر من «الحقيقة أو الحرية» لأنه «الجائزة الجديدة» التي حصل عليها المثقفون ما بعد الحداثيين(50). لكن معالجة سعيد للإسلام تكشف عن جهل بالتاريخ الإسلامي وروحيته، والنظرية السياسية الإسلامية، وتاريخ العلم والمعرفة الإسلاميين، دع عنك البحث والدراسات الإسلامية المعاصرة حول المقاومة وبدائلها. هناك ببساطة أكثر من مجرد عدم الكفاية في العمل. النتيجة المنطقية لخطاب الاستشراق، كما يشكله سعيد، أن البحث المتخصص كله، لنستخدم عبارة بروس روبينز، هو «في طبيعته عمل نخبوي وغير ديموقراطي» ومؤسس على إنكار تمثيل المضطهدين لذواتهم، جاعلاً احتكار تمثيلهم، غير القابل للنقاش، والذي يحط من قدرهم، بأيدي متخصصين، ذوي سلطة، معتمدين» يعملون في خدمة الجماعات المهيمنة. لا تتشكل الوظائف والمهن البحثية العالمة من تمثيل من لا يستطيعون تمثيل أنفسهم فقط بل من خلال «منع غير الممثل من تمثيل نفسه، محلين عملهم الثقافي النخبوي محل أصوات المضطهدين حتى وهم يدعون تمثيل تلك الأصوات»(51).

لقد وضعنا معظم النظرية المعاصرة المهمة وتعريف الاستشراق ضمن التقليد الاستشراقي نفسه. فهل مازالت أية نظرية أو ممارسة، يمكن إطلاق

اسم الاستشراق عليها، موجودة إلى الآن؟ إن تعريف سعيد هو واحد من بين تعاريف عديدة؛ ومحاولاته لصياغة نظرية للاستشراق ستظل على الدوام معرضة للنقد. إنها تقدم اختيارها وبنيتها الخاصين للمظاهر العامة، المتعلقة بالنظرية والممارسة المستمرين، التي يجري بصورة دائمة إعادة تشكيلها. إن عملية إعادة التشكيل هي ما يربط العصور الوسطى إلى تنوع الاستشراق الذي مازال موجوداً يعمل كممارسة معاصرة.

-4-

الممارسة المعاصرة

من المتعارف عليه في الأزمنة الحديثة أن نرى حقبة العصور الوسيطة شديدة البعد عن العالم المعاصر الذي يتسم بالفكر العلماني والعلمي. وقد كان هذا النوع من رد الفعل من اختراع التنوير، حيث اعتمد مفكرو التنوير على الأفكار التي كانت في صورة جوهرية تعود إلى العصور الوسيطة، بغض النظر عن كون هذا التقييم غير شائع(1). ويمكن القول إن شكل الاعتماد هذا هو الشيء اللافت بالفعل. ولكي يستطيع مفكرو التنوير استخدام صيغ العصور الوسيطة، في التفكير والاعتقاد، ألحقوا كل مظاهر الذات الأوروبية التي رغبوا في الابتعاد بها عن معنى التقدم والإصلاح، الذي يؤمنون به، بالبنية القدحية perjorative التي صنعوها للعصور الوسطى. وقد وضعوا معظم ما حاججوا به، مع الشرق أو ضده، في موقع أدنى على وجه التحديد. وكما كان الشرق مجرد وسيلة مفيدة لمؤسستهم الفكرية وعملياتهم، كذلك كان مفهومهم لكل ما يتصل بالعصر الوسيط. نتيجة لذلك، ظلت الكتابات حول العصور الوسيطة ذات طابع سلبي في حوليات الحداثة، وكان الوصف بالقروسطية ذماً على الدوام. لكن هذا الانفصال ظاهري أكثر من أن يكون حقيقياً. لقد ظلت طرق التفكير، وكذلك الصور المتخللة التي تمت صياغتها في العصور الوسيطة، حاضرة في النفس الغربية يتم استدعاؤها بصورة مستمرة، وإعادة صياغتها، والعمل عليها مجدداً في «البحث والدراسة» «الحديثين». وهذه هي الأطروحة الأساسية والجوهرية في امتحان الاستشراق. لقد جعلت

الأنماط التي تم تحديها، والتفاعل المستمر، ومن ثمّ انتقال الأفكار من عصر لعصر، من الاستشراق عملاً متواطئاً، جزءاً لا يتجزأ من تاريخ الأفكار في الطيف الواسع من البحث والدراسات الغربية كلها.

تحتاج فكرة الحداثة نفسها، بل تستدعي، عناصر وتقنيات الاستشراق لتنجز تفوقها. وفي الحقيقة، فإنه يمكن فحص الحداثة بوصفها تطبيقاً آخر على تغيير الغرب وتحويله إلى شيء ملموس reify، ووضعه على المحك في مقابل ما تم فحصه من جميع أنواع الشرق وما تم إطلاق اسم الهند عليه Indies. ليست الحداثة، كمفهوم، أكثر من استقراء وتجريد لبعض العناصر الخاصة المحددة للعملية التاريخية الخاصة بتطور الغرب. وقد استخدم هذا الإطار المجرد كتعريف يمكن من خلاله تحديد مظاهر الغياب والنقص في تلك المناطق. وينبغي أن لا يُغيّب التغيير في اللغة الإصطلاحية هوية العملية الجارية، رغم أن تقسيم حقول الدراسة والبحث، وانتشار التعبيرات والمصطلحات الجديدة يحقق في النهاية الهدف ذاته. وكما يلاحظ مارشال وليامز، فإن «العديد من الكليشيهات التي تتردد في صحافة القرن العشرين حول الهندوسية كعقبة في طريق «التطور والتنمية» ظهرت إلى الوجود في القرن الثامن عشر»(2). ويمكن قول الشيء نفسه بخصوص أي شرق آخر. لقد استند بناء مفاهيم الحداثة والتطور والتنمية إلى عناصر متفق عليها خاصة بالغرب، واستخدمت هذه المفاهيم كوسائل مقارنة يجري من خلالها التطبيق على الآخرين. في مثل هذه المقارنات يصبح الغرب هو النموذج الوحيد المقبول. وعندما توظف الحداثة، بوصفها نظرة الغرب إلى العالم من حوله، يجري استخدام لغات، وتعبيرات ومصطلحات، ومفاهيم جديدة، في الاقتصاد، وعلم الاجتماع، وعلم السياسة. لكن ما تسعى [هذه العلوم] إلى تعريفه، وإنجازه، هو بالضبط الهوية التي تتشكل منها

الغرائز التبشيرية ونزعة التفوق الخاصة بالغرب، ورغبته الفيزيائية والثقافية في التوسع وغزو الشرق.

الاستشراق في البحث العلمي الحديث

الأفكار التي تتعلق بالشرق هي جزء من حركة الأفكار في الغرب؛ كما أن البحث الاستشراقي يواكب الانزياحات والتحولات في اللغة. إنه يتجه إلى إنجاز دراسة تستند إلى جدول أعمال مهمته «تحسين أوضاع» الشرق و«تحديثه». يمكن أن نرى هذا التحول بوضوح في كتب مثل: الإسلام في العالم الحديث(3) لـ و. كانتويل سميث W. Cantwell Smith، و**اتجاهات حديثة في الإسلام**(4) لهاميلتون جيب، و**الإسلام والغرب**(5) لفيليب حتي. ففي هذه النصوص تصور الحداثة بوصفها المحك الذي يقاس عليه وضع الشرق؛ ويحافظ على روح المركزية الأوروبية من خلال تكرار نوع من الأسئلة التي كان يطرحها المستشرقون. تبقى أسس الاستشراق هي نفسها في معظم الأحيان، لكن الطريقة الآن تصبح أقل حدة وأكثر أدباً. تتمثل الأطروحة الجديدة، وهي في الحقيقة مجرد إعادة صياغة لتلك القديمة، في أن الإسلام لا يتوافق مع العالم الحديث؛ ويتم تبرير هذا التوكيد بمحاولة البرهنة على الدونية الداخلية التي يشعر بها الإسلام تجاه الحداثة. ولكي يمنحوا حجتهم بعضاً من الصحة يعمل المستشرقون في الغالب على اختراع واقع جديد. أو أنهم، وبسبب من الفرضيات المخبأة في منهجياتهم في عمليات التحديد والوصف، المثقلة بالقيم الاستشراقية جميعها، لا يستطيعون أن يروا الواقع واقفاً على رأسه. ولهذا فإننا نجد كانتويل سميث يصف الإخوان المسلمين في مصر بأنهم جماعة متخلفة عاطفياً «يحركها الحقد، والإحباط، والغرور، والغضب المدمر الذي يحرك أناساً كانوا، ولفترة

طويلة من الزمن، فريسة للفقر، والعجز والخوف». إن «العالم الحديث كبير عليهم»، وهم قوة قادرة لا على حل «المشاكل بل على تسميم الجو حول من لم يعودوا قادرين على القبول بالفشل ويرغبون في التخلص منه»(6). إن عنصر الحقيقة المطروح بوصفه تحليلاً أكاديمياً هو شيء لا يذكر، وهو تقطير لحقيقة مفترضة هي أقرب للافتراء. لقد ضمت جماعة الإخوان المسلمين في عضويتها عدداً من أكثر علماء المسلمين احتراماً في زماننا: سيد قطب، وعبد القادر عودة، ومصطفى السباعي، وعبد العزيز البدري – وهم علماء وباحثون يعد إنتاج سميث صغيراً بالقياس إلى إنتاجهم الثقافي. لم يكن قادة الإخوان المسلمين وقاعدتهم بلهاء غير متعلمين لا يفهمون العالم الحديث، بل هم علماء ومهندسون، وأطباء، وأكاديميون، ومتخصصون، تستطيع سياساتهم وبرامجهم أن تجتذب تأييد الجماهير. تجدر الإشارة هنا أن سميث لا يذكر شيئاً ضد [جمال] عبد الناصر الذي سجن سيد قطب وأعدمه إلى جانب عدد آخر من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين؛ بعكس ذلك فإنه يعد سياسات عبد الناصر ضرورية من أجل إنجاح قضايا القومية العربية وتحقيق العلمانية. وهكذا ولكي يدعم المستشرقون أطروحتهم، التي تقول بأن الإسلام لم يكن متوافقاً مع العالم الحديث، كان عليهم إعادة كتابة كثير من التاريخ الإسلامي. وقد بدا هذا التاريخ نسخة سالبة من تاريخ حزب اليمين المحافظ Whig؛ ونسب انحطاط الإسلام وتدهوره، بصورة لا تقبل الشك، إلى الفشل المزعوم في تحقيق الحداثة. كانت أعمال فيليب حتي، ذات الصلة بالموضوع، نصوصاً أساسية في خمسينيات وستينيات القرن العشرين. في الإسلام والغرب يصف حتي النبي محمد بأنه دجال والقرآن كخليط مشوش مستمد من مصادر مسيحية ويهودية ووثنية. وحسب التقليد القديم نفسه، يقر أن الإسلام لم يسهم بشيء مفيد للبشرية، سوى ألف

ليلة وليلة التي لاقت الكثير من الاهتمام. ولم تكن روعة العجيب والغريب متأتية من الإبداع الخلاق بل من تحقيق الشهوات العظيمة، والأموال الكثيرة التي أنفقها مجتمع القصور على الجواري، والمغنيات، وعدد قليل من المكتشفات في العلوم؛ لكن الإسلام، على العموم، لم يشجع سوى الجهل والفعالية الثقافية الكسيحة.

في الوقت الذي كان فيه علمانيون، مثل سميث وحتي، يحاولون أكثر من غيرهم، أن يثبتوا بصورة مباشرة أن الإسلام لا صلة له بالعالم الحديث وأن العلمانية وحدها يمكن أن تنقذ المسلمين من أن يصبحوا منسيين.بمعنى من المعاني، استخدم المستشرقون المسيحيون، مثل كينيث كراغ Kenneth Cragg ونورمان أندرسون Norman Anderson، ثمرة الكستناء العتيقة ذاتها، المسيحية، ليتوصلوا إلى النتيجة نفسها. قامت المسيحية بتحديث نفسها، بقدر معين؛ وإذا لم يحذ الإسلام حذوها فسوف يسلك طريقاً معينة توصله إلى عالم النسيان. أصبح متداولاً في هذه الأوساط أن أوروبا، خلال القرون الأربعة عشر الماضية، قد مرت بنوع من عملية التخمر والنضوج الثقافيين أدت إلى الإصلاح الديني. وقد مر على الإسلام أربعة عشر قرناً، بحسب التقويم الإسلامي، وأصبح الآن جاهزاً لعملية الإصلاح الديني. الأطروحة التي تقيم في أساس هذا التصور تقول مرة أخرى إن هناك نموذجاً واحداً، تقويماً وحيداً فقط، ولا توجد بدائل على الإطلاق؛ على الحضارات جميعها أن تسير في الطريق ذاتها التي سار فيها الغرب. يجادل كينيث كراغ، الذي كرس عمله كله للقول إن الإسلام يحتل مكانة أدنى من المسيحية، أن الحل الوحيد بالنسبة للمسلمين هي أن يمسحنوا christianize الإسلام. الإسلام أدنى من المسيحية، يقول الكاهن العتيق، لأنه:

1. يفتقد فكرة الافتداء من الشر، ويبحث، بدلاً من ذلك، عن عملية

الاحتواء القسري العنيف أو الإقصاء.

2. بسبب من طمسه التمييز بين المقدس والمدنس، أصبح الإسلام عقيدة سياسية. ففي المسيحية يتدخل الله بصورة إيجابية في دنيا الخطايا البشرية... أما الإسلام فيحصر نفسه في مخاطبة الجماعة ولا يتوجه إلى الفرد كـ«شخص» بحد ذاته.

3. فتحت مرونة الالتزام المتطورة الباب في الغرب على الخطيئة والشك. وهذا هو مصدر قوة المسيحية؟ أما الإسلام، في المقابل، فلا يعطي حرية للمتشككين؛ لا يمكن في هذه الحالة النظر إلى الله كعنصر من الكل المتكامل، ومن هنا فإن الإسلام لا يتوافق على الإطلاق مع الحداثة. وعلى كل حال فلو كان في الإمكان مسحنة الإسلام فيما يتعلق بهذا الأمر، فسوف تقرب أسرارية mystery الشك والخطيئة الإنسان من الله أكثر.

4. يقدم أنبياء العهد القديم، من خلال «مواجهتهم، حتى النهاية، لتراجيديا الشر الإنساني»، التمثيل الحقيقي لما تعنيه النبوة. أما نبي الإسلام فلم يكن أبداً من ذلك الطراز. من هنا ينبغي تعزيز تعاليم القرآن بالرسالة المسيحية(7).

يقول نورمان أندرسون إن المسلمين غير قادرين أبداً على حب الله؛ والدليل على ذلك أن «الحب والمحب» ليستا من صفات الله حسب تعاليم الإسلام! ليس القرآن «وحياً مقنعاً» من عند الله، ولذا فعلى المسلمين أن يتبعوا المسيح. إضافة إلى ذلك، لا يمكن للمسلمين أن يعرفوا الله: فقد قبلوا القرآن بوصفه وحياً من الله لا يأخذ المسلمين بعيداً في تقدير وحي الله – هنا، وللمرة الثانية، يبدو المسيح هو الجواب(8).

بغض النظر عن حقيقة كون هذا كله هراء مليئاً بالأخطاء يحركه

الإحساس بالتفوق، لا يستطيع كل من كراغ وأندرسون تقدير مسألة شديدة الوضوح والعمق، هي أن: الإسلام ليس المسيحية. وأن ندرس الإسلام استناداً إلى تضاريس اللاهوت المسيحي والفرع المتعلق من ذلك اللاهوت بطبيعة المسيح وأعماله Christology هي محاولات مكشوفة لـ«اكتشاف» غيابات مجردة، يمكن لها أن تدلنا فقط على افتراضات أولئك الباحثين الخاصة. إن القول إن الإسلام قد يكون مختلفاً، ويمكن له في الوقت نفسه أن يستوعب العديد من الأفكار المشابهة للقيم المسيحية الأساسية في بنية مختلفة من الأفكار والمفاهيم، هي فكرة بالكاد تكون لاقت بعض الاهتمام، ومن النادر أن تكون بحثت من قبل المستشرقين. فألّا يمثل هذا الشكل المختلف من الأفكار والمفاهيم، والإقرار بها، حقبة في طريق حب الله والإيمان به والاعتقاد تماماً برحمته، يبدو أمراً يتجاوز حدود خيال الكتاب الغربيين، لكنه الحقيقة التي عاش من أجلها المسلمون بصورة كلية. في المسيحية تمر رحمة الله ونعمة الخلاص من خلال تجسد المسيح؛ إن الإيمان ونعمة الله هي المحاور المحركة التي يقوم عليها الفكر المسيحي. إن رحمة الله وغفرانه عامان وهذا شيء مركزي بالنسبة للإسلام، لكن العلاقة بالله هي موضع اختبار في هذه الرحمة وهي تقع على عاتق شخص كل مسلم. كل إنسان يقيم علاقة مباشرة لا واسطة فيها مع الله. تبين كتابات هؤلاء المستشرقين الحديثين، بوضوح، أن الحد الأعلى من الفهم المتبادل لم يكن عنصراً ملحوظاً موجوداً على جدول أعمال البحث العلمي الغربي. فلم يكن فهم الإسلام، أو أي مظهر من مظاهر الشرق، في السياق الخاص بالشرق وفي ضوء وضعه، هو الهدف، كما أنه ليس كذلك الآن في [البحث العلمي الغربي].

يتضمن البحث الاستشراقي في خمسينيات القرن العشرين وستينياته،

كما يمثله سميث وحتي وكراغ، عدداً من المظاهر المحددة التي تحقق بعض التوازن. يمكن للمرء أن يجادل هؤلاء الباحثين وينشغل بتبيان الافتراضات التي تقيم في أساس عملهم، كما فعل المسلمون بالتأكيد، ومن ثمّ يدفعهم إلى إقامة حوار. وعلى كل حال، ففي بداية سبعينيات القرن الماضي، تغير هذا كله حيث عادت السلالة القديمة من الاستشراق إلى الظهور في أشكال واضحة بل صارخة.

شهدت بداية السبعينيات نهضة ثقافية في المجتمعات المسلمة؛ كان الزمن نفسه زمن أوبك والثورة في إيران. نظر إلى هذه الأحداث جميعها كتحد مباشر للغرب وهيمنته. فجأة «عاد» الإسلام إلى شكله «الجهادي»؛ أصبح «جذرياً» و«انبعاثياً resurgent»، وظهرت [حركة] «إحياء» لـ«الأصولية». إن حقيقة أن الإسلام كان دائماً موجوداً طيلة المرحلة الكولونيالية، وعلى مدار «العقود التي تطور فيها» هو أمر غير صحيح ولا صلة له بالموضوع. لقد استيقظت في العقل الغربي المظاهر القديمة للطاقة الخطرة غير المتخيلة، ذات الطابع المتناغم للإسلام، والتي اكتسبت حياة جديدة، مثل صورة «التعصب» و«اللاعقلانية» الإسلاميين. عادت فكرة أن المسلمين يشعرون بالاضطراب والانزعاج، بصورة خطرة، وأن جذور الاضطراب مدفونة في دينهم، كما ظل مستشرقو الماضي يقولون، عادت حاملة رغبة في الانتقام. أصبح الاستشراق الآن، والذي كان تخصصاً أكاديمياً يبحث اللغة والتاريخ بعامة، جزءاً من علمي السياسة والاجتماع الحديثين منتجاً نوعاً مختلفاً من الاستشراق.

لا شك أن السبعينيات والثمانينيات هي أغنى عقود التاريخ القريب بالنصوص الاستشراقية؛ فليس هناك فترة أخرى في هذا القرن أنتجت هذا العدد الكبير من النصوص البحثية والكتابات العامة المتواصلة التي تشن

هجوماً على الإسلام والعالم الإسلامي. كتاب باتريشيا كرون Patricia Crone ومايكل كوك Michael Cook أبناء هاجر: صناعة العالم الإسلامي(9) Hagerism: the Making of the Islamic World، ومحمد(10) Muhammad لمايكل كوك، وطريق الله: الإسلام والسلطة السياسية(11) In the Path of God: Islam and Political Power لدانيال بايبس Daniel Pipes، هي ثلاثة من بين أهم النصوص التي تمثل المرحلة وتزودنا بنكهة الاستشراق الحديث. يقوم كتاب أبناء هاجر على وثيقة تدعى تعاليم يعقوب Doctrina Jacobi – التي «كتبت على الأغلب» في القرن السابع بقلم مرابٍ يهودي – وهي تسعى إلى هدم شامل للإسلام. وهي تذكر بقوة بكتب «الفيدام» Vedams «الشاستا» shastah التي ظهرت في القرن الثامن عشر لتبرير تأويلات بعينها للهندوسية. تتمثل أطروحة أبناء هاجر الأساسية في أنه لا شيء إسلامياً في الإسلام: فالإسلام في الحقيقة هو مؤامرة بربرية ذات جذور يهودية. يختار كرون وكوك نوعاً متطرفاً من المركزية الأوروبية، نوعاً شبه أعمى، يفترض أنه ليس هناك كلمة واحدة كتبها المسلمون يمكن تقبلها كدليل موثوق. إنهما يلغيان بتبريرات الاستشراق كبحث علمي، وسلطة تحديد ووصف ما هو أصيل وحقيقي، حدود العبث المنطقي: فالمصدر الوحيد لنعرف شيئاً عن المسلمين هو غير المسلمين. هذا هو الشكل الخالص من الاستشراق: ولأن محمداً وأصحابه هاجروا من مكة إلى المدينة، فلا بد أن يكون ذلك قائماً على فكرة الخروج اليهودية؛ ولأن المسلمين يمارسون الختان والتضحية، وهي طقوس لا بد أن تكون مأخوذة عن اليهود؛ إلى آخره. يتمثل استنتاج كرون وكوك في القول إن الإسلام هو تركيب من تقاليد النصوص، واللاهوت والطقوس، اليهودية. لكن بصرف النظر عن تعاليم يعقوب، فما هي الأدلة الأخرى التي يمتلكها كرون وكوك، ليبرهنا على أطروحتهما؟ الجواب: لا

شيء. فكل شيء «يقع في باب الاحتمال»، هناك أسباب (لا يتم تبيانها على الدوام)، و«أدلة ومؤشرات» على أي «توكيدات»، وهي غير مقنعة أبداً. يمكن تلخيص حجج أبناء هاجر كما يلي: فكما ارتجف اليهود في البرد في المراحل المبكرة، وعطسوا وسعلوا، وارتجف المسلمون الأوائل من البرد، وعطسوا أحياناً وسعلوا بسبب نوع معين من الإنفلونزا، فلا بد أن يكون المسلمون يهوداً. في مواجهة الجهل العميق لكرون وكوك، وجد ليونارد بايندر Leonard Binder نفسه مصعوقاً تماماً. فليس هناك من نقد للإسلام أكثر غضباً وعدوانية مما يعرضه كتاب أبناء هاجر. يواصل بايندر القول:

«إن الثيمة المحورية للعمل هي أن الإسلام مليء بالعيوب كدين وحضارة. وعلى نحو افتراضي ليس هناك مظهر ممكن من مظاهر الإسلام لا يتعرض للنقد المباشر أو غير المباشر. يوصف أبناء هاجر أنهم بدائيون (ص: 12)، وثنيون (ص:13)، غير مقنعين (ص: 15)، محدثو النعمة (ص: 16)، وبرابرة (ص: 73). كما يوصف القرآن بأنه «غامض إلى حد بعيد، وغير منطقي سواء في لغته أو في مضمونه». (ص: 18) وتوصف دلالة مكة بأنها «ثانوية» (ص: 24). في الوقت نفسه يشكك في تاريخ وفاة النبي المتفق عليه، وكذلك في فهم السنة لدور الأئمة والعلماء، وتاريخ الحسن والحسين (ص: 28 وما بعدها). يسود في اليهودية والإسلام كليهما نزوع رجال الدين إلى الحرفية والروح الفريسية، لكن في «اليهودية فإن وجه العملة الآخر هو الأمل المسيحاني messianic، أما في الإسلام فهو الاستقالة والاستسلام الصوفيان» (ص: 34). يوصف التركيب الذي ينشأ من الجمع بين القيم اليهودية والبربرية العربية بـ«المؤامرة» (ص: 77)، التي تمكن مذهب أبناء هاجر من «الاستمرار في العيش زمناً طويلاً»، وتمكنه من «توفير اللحمة لمجتمع الفتح»(12).

ليس هناك في الإسلام سوى الجدب التام، و«الفراغ الأخلاقي»، والتقشف الحضاري، والتشابه، والبربرية في النواحي الدينية والسياسية والحياتية اليومية جميعها. يتساءل بايندر في استغراب تام، لهذا السبب:

«لم يضطر أي امرئ للإيمان بالإسلام؟ يكتب كرون وكوك أن دعوى الإسلام تبدو «محيرة مربكة» في ما يمكن القول إنه أكثر المقاطع إثارة للاستغراب في هذا الكتاب المثير للاستغراب. والجواب الذي يقدمانه، رغم مظاهر الضعف العديدة التي تعتريه، أن الإسلام يلقى قبولاً في عالم الرجال وضمن عائلاتهم (ص: 147). لقد انهار النظام العام للمجتمع الإسلامي منذ زمن بعيد...لكن البيت المسلم مازال يحتوي القبلة بين جنباته» (ص: 148). من هنا ينكر كرون وكوك ما يراه معظم الآخرين بوصفه المظهر الأكثر جوهرية وقابلية للاستمرار في الإسلام، ويقولان إن المظاهر العامة والسياسية للإسلام مجرد وهم. تتمثل الحضارة الإسلامية إذن في الاختلاف المطلق، وكونه خليطاً من العناصر الذرية التي لا صلة بينها ولا تمتلك شكلاً أو بنية منظمة»(13).

في كتابه محمد ينطلق مايكل كوك، المؤلف المشارك في أبناء هاجر، ليعيد تأهيل صورة القرن السابع عشر التي رسمها همفري بريدو في **الطبيعة الحقيقية للمحتال كما مثلتها بصورة كاملة حياة محمد** The Nature of the Impostor Fully Displayed in the Life of Mahomet. رغم العنوان الذي يحمله الكتاب فإنه يكرس ثلاث عشرة صفحة فقط لحياة النبي محمد، فيما تتألف معظم مادة الكتاب من خليط من أنصاف الحقائق، والتحريفات، والاختلاقات العنصرية شديدة الوضوح. يقول كوك إنه لا يمكن العثور على معظم مادته في المصادر الموثوقة المعتمدة: «إن تراث السرد المحكم المنظم المروي هنا ليس موجوداً في القرآن». فمن أين أتت هذه المادة إذن؟

لا يعطينا كوك أي جواب. إن ما نحصل عليه في النهاية هو علم أنساب لـ«تاريخ مقدس» غريب، ليس من المستغرب أن يكون «حسب معايير الكتاب المقدس محتشداً بالصور النمطية stereotyped»(14).

في الوقت الذي ينكر فيه كرون وكوك الوجود الفعلي للإسلام، إذ يرسمان الإسلام بوصفه مؤامرة يهودية- مسيحية، يجادل بايبس أن الوجود الفعلي للمسلمين يمثل تهديداً للغرب. الأطروحة الأساسية لكتاب طريق الله هي أن «الانبعاث الإسلامي» هو نتاج الفورة النفطية، والمهندسان الرئيسيان لهذا الانبعاث هما العربية السعودية وليبيا، والحليف الرئيسي هم الروس، والغاية النهائية له ليست أقل من التدمير الكامل للغرب. ليس هذا سوى إعادة صياغة معاصرة لأطروحة فرانسيس بيكون عن «الإرهاب الراهن في العالم». ومن ثمّ فإنه يقال لنا إن الحقيقة المجردة للوجود المسلم تمتلك عواقب سياسية عميقة: فلو كان الإيرانيون بوذيين لما قام زعيم ديني بإسقاط الشاه؛ ولو كان لبنان مسيحياً تماماً لما وقعت الحرب الأهلية؛ ولو لم يكن جيران إسرائيل مسلمين لما كانوا اعترضوا على إنشائها. إن كل الصور والكلمات التي ابتكرها الاستشراق تظهر على السطح، مغلفة بلون السياسة والتفوق العرقي المسعور، حيث يقدم هذا كله بوصفه بحثاً علمياً. في خطاب الاستشراق الكاره للأجانب، يصعب في معظم الأحيان التمييز بين البحث العلمي والابتكار والتلفيق. مثل هذه التوكيدات شكلت أيضاً المادة الأساسية لمجموعة هائلة من الكتابات الأدبية الصحفية، غير السردية، الشعبية الرائجة، التي تعالج الإسلام، والتي ظهرت في سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته. من الأمثلة البارزة لهذا النوع من الكتابات كتاب خنجر الإسلام(15) The Dagger of Islam لجون لافين John Laffin الذي يقوم بتحذير الغرب من الطبيعة العنيفة

للإسلام والعالم الإسلامي. تنبع الشخصية «الشيطانية» للإسلام، حسب جون لافين، من تعاليم القرآن. ليس هناك شيء يمكن أن نسميه العقل المسلم، ولا يتمتع المسلمون بالتفكير المجرد، ولا يمارسون «التأمل» كما هي الحال في الميراث المسيحي. وأي شكل مهذب من أشكال الحضارة لا يصدر عن الإسلام بل من الشعوب التي أخضعها المسلمون. إن طبيعة الإسلام «الوحشية» و«القسرية» ، كما يصرح لافين، تصدر عن السلوك «الانتقامي» و«العنيف» للنبي محمد نفسه. كان محمد انتهازياً بلا وازع أو ضمير تبرر الغاية لديه الوسيلة، وتمثلت جريمته الكبرى في كونه رجل سياسة. إلى آخر هذا النوع من الكلام «الزائف».

من غير المستغرب أن ينتهي هذا التوجه بإعلان فرانسيس فوكوياما، ذي الصيغة الانتصارية، عن «موت التاريخ»(16). يشدد هذا الكتاب، واسع الشهرة قليل الأهمية، على الانتصار النهائي لقيم الغرب المتأصلة وبرنامج عمله، بوصف ذلك عملاً من أعمال التقدم. لقد أصبحت مبادئ الرأسمالية الليبرالية الغربية الشريعة العقلانية الكونية الوحيدة. وإذ نتفحص العناصر الأساسية لهذا المنطق نجد أنه غير عقلاني ومضاد للتاريخ. تتقبل ورقة صامويل هنتنغتون «صدام الحضارات»(17)، قليلة الأهمية وذائعة الصيت في الوقت نفسه، انتصار التقدم الغربي. لكن هذا الانتصار لا يستنفد، على كل حال، إمكانيات الصراع، والنزاعات الممكنة في المستقبل بين الحضارات، وبين تلك الحضارات المعادية للغرب، في جوهرها، من جهة والغرب من جهة أخرى. من السهل إذن توقع المرشح المفضل لبدء هذا النزاع، أي «الإرهاب العالمي» الذي ينتظرنا في المستقبل. ومن هنا تصريح هنتنغتون بأن الإسلام هو ذلك المرشح الذي بدأ يهز الغرب.

السيد ذو البشرة الداكنة والشرق المُشرقَن

نالت معظم البلدان غير الغربية استقلالها منذ أربعينيات القرن العشرين وحتى بدايات الستينيات من القرن نفسه. وقد شهدت هذه المرحلة أيضاً ظهور نوع جديد مختلف من الاستشراق المحلي يعتنقه نوع محدد من الباحثين والكتاب والمفكرين. وإذ يطلق على هؤلاء وصف «العقول الأسيرة» Captive minds أحياناً، و«السيد ذي البشرة الداكنة» brown sahib أو «الشرقيين المشرقنين» Orientalized Orientals، فإنه يتم تعريف هذه المجموعة من المستشرقين المحليين من خلال وضعهم الدقيق وصلتهم الثقافية واعتمادهم التام على الغرب. لكن العقل الأسير ليس بالضرورة غير نقدي: إنه نقدي فقط حين يكون الأمر في صالح الغرب. يعرف نيفزات سوغوك Nevzat Soguk «الشرقي المشرقن» بأنه:

«الشخص الذي يقيم بجسده في الشرق، وأحياناً في الغرب، لكنه يقتات روحياً على الغرب. إنه/إنها يصنف/تصنف نفسه/نفسها «ما بعد شرقي post– Oriental»، أو «ما بعد كولونيالي»، لكنه مع ذلك يساهم بقوة في عملية «شرقنة الشرق» التي تجري يومياً في الميادين المتداخلة لكل من الفن والجماليات، والفولكلور، ووسائل الإعلام، والتعليم، والميادين الأخرى جميعها. ليس هو/هي ذاتاً غير غربية تقوم بتصوير نفسها على هيئة الغرب، وتجاربه، وخططه واستعداداته، وتوقعاته...إن «الغرب» بالنسبة له/لها مفهوم أكثر، وأكثر قابلية للتحقق، ومن ثمّ، أكثر جاذبية من الشرق»(18).

إن الشرقيين المشرقنين هم نوع خاص محدد من صنيع الغرب، نتاج سياسة واعية استمرت أكثر من قرن بأكمله. ويمكن لنا أن نتتبع لحظة ظهور هذا الصنيع في ما كتبه ماكولي Macaulay في ملخصه الشهير

حول حال التعليم في الهند عام 1835: «علينا في الوقت الحاضر أن نبذل قصارى جهدنا في إيجاد طبقة قد تعمل في المستقبل وسيطاً ومترجماً بيننا وبين الملايين الذين نحكمهم؛ طبقة من الأشخاص، الذين يتحدرون من العرق الهندي ولونهم لون الهنود، لكنهم إنجليز في أذواقهم، وآرائهم، وأخلاقهم، وتفكيرهم»(19). الخطوة الأولى لتحقيق هذا الهدف تمثلت، حسب وليام هنتر William Hunter، المدير العام لمؤسسة الإحصاء في الهند، في «توجيه ضربة مميتة للنظام التعليمي للمسلمين»، كما كتب عام 1871. ولهذا السبب جرى اقتلاع مؤسسة التعليم الإسلامية بصورة منظمة، وتم اضطهاد خريجي هذه المؤسسة التعليمية، التي أطلعت قادة تحدوا الهيمنة البريطانية، كما سخر منهم ووصفوا بأنهم السبب في تخلف المسلمين. وما فعله البريطانيون في الهند، وماليزيا، والجزء الخاص من إفريقيا الذي احتلته بريطانيا، والهند الغربية، فعله الفرنسيون في المغرب وبقية البلدان الفرانكوفونية في إفريقيا وآسيا، والهند الغربية؛ وفعله الهولنديون في إندونيسيا. وفي الحالات جميعها كان الهدف هو نفسه، وحسب كلام فيتاتشي Vittachi: أي «أن يعاد تنظيم الدوائر العصبية» للأفراد الذين وقع الاختيار عليهم «ليفكروا بطريقة المستعمرين» و«أن يحلوا محل الاستعمار الأبيض نوعاً من الاستعمار الخادع داكن البشرة»(20).

هكذا، تركت القوات الاستعمارية المغادرة ميراثها الكولونيالي للدول المستقلة حديثاً: للطبقة السائدة من السياسين والإداريين والبيروقراطيين والكتاب والمفكرين، الذين تماهوا بقوة مع الثقافة الكولونيالية. كان السياسيون وصناع القرار الذين تسلموا السلطة من القوى الاستعمارية – مثل جواهرلال نهرو، وأونغ سانغ Aung Sang، وسولومان باندارانايكه، ولي كون يو، وتونكو عبد الرحمن، ونيكروما، وكينياتا – مستعمري

العقول على نحو عميق وشامل. كان هدفهم الثابت – وهم يطمحون إلى تملك الحضارة الأوروبية – هو الحط من قيمة تاريخهم وأدبهم وثقافتهم المحلية، والتماهي تماماً مع التاريخ والآثار الثقافية الأوروبية. لقد عدوا كل عنصر من عناصر الثقافة المحلية متخلفاً ولا يستحق سوى أن يلقى في سلة مهملات التاريخ. كما أبدوا في بعض الأحيان فخراً خاصاً بجهلهم تاريخ بلادهم، وعبروا عن سعادتهم من خلال التفاخر بجهلهم هذا على الملأ. عندما درس م. ر. سينغر M. R. Singer [موضوع] السيد داكن البشرة في بداية ستينيات القرن العشرين، أبدى استغرابه ملاحظاً أن هؤلاء يعدون «البرلمان البريطاني حاضنة الديموقراطية، وأن هوبس وبيرك ولوك وهيوم محقون تماماً في كل ما يقولون»؛ كان طبيعياً بالنسبة للسادة داكني البشرة أن لا يعرفوا الحقائق البسيطة عن المغول Mughals، أو أي شيء عن الأعمال الأدبية العظيمة المكتوبة بالأوردية أو الهندية، أو حتى المبادئ الأساسية للإسلام. لكن لم يكن من المسموح صراحة أن لا يعرفوا اسم الشخص الذي وقع الماغناكارتا(21).

لقد أسست المرحلة الكولونيالية، حتى في البلدان التي لم تكن مستعمرة بالمعنى الحرفي للكلمة، لانفصال تام بين التعليمين التقليدي والحديث. كان التعليم الحديث في حقول تشكلت وتأسست على العلم والبحث الغربيين بصورة حصرية. وقد تطلب هذا النوع من التعليم من الطلبة غير الغربيين أن يزدردوا بنى استشراقية متضمنة وذات طبيعة متواطئة في جميع فروع الفكر والبحث العلمي الغربيين. كان تعليم تاريخ الشرق وفكره، من ثَم، يتم على الهيئة التي حددتها السلطة العليا للغرب وقيمتها، ووصفتها. ومن هنا، فليس من المستغرب أن الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية التي قام بها باحثون متخصصون في البلدان غير الغربية، أو باحثون من

تلك البلدان، عن مجتمعاتهم، مثلت استمراراً، لا انقطاع فيه، للبحث والدراسة في الغرب. المثال المحدد الذي يمكن أن نضربه على ذلك هو عالم الاجتماع المصري سعد الدين إبراهيم(22) الذي يمكن القول إن نظرته إلى ظهور «الأصولية» الإسلامية في مصر المعاصرة، وانجذاب الجماهير المقتلعة التي تعاني من صدمة إعادة التوزيع المدينية للسكان، هي في جوهرها نظرة كانتويل سميث من دون زيادة أو نقصان. يمكن القول إن هؤلاء الباحثين الآتين من الشرق يخلقون حلقة متصلة من التغذية الراجعة. فقد استضاف تلفزيون غرناطة Granada، في برنامجه الوثائقي «سيف الإسلام The Sword of Islam»، وهو من بين أشمل النصوص الاستشراقية التي أنجزت خلال الفترة الماضية، إبراهيم. في حديثه للبرنامج ينطلق [إبراهيم] ليشرح بدقة مشكلات مصر الحديثة، مبيناً حدود الأرض المألوفة لصعوبات التنمية ومشاكلها والمآزق المروعة التي تنشأ عنها. يعبر الصوت الواثق العالم للبرنامج عن قدر من عدم الفهم لا لكونه يقترح أن على المصريين أن يرغبوا في إيجاد بديل للفشل المتأصل في التعامل مع الحداثة كما يعيشونها، بل في القول إن النص المقدس الذي عاش معهم طوال الألف وأربعمائة عام الماضية لا يمكن تحويله إلى أفكار سياسية واقتصادية تتناسب والعيش في العالم المعاصر. إنه يصور الإسلام بوصفه لاهوتاً ضيق الأفق خاصاً بنوع من الإيمان والأخلاق شخصية الطابع، فهو يطلق على المساجد اسم «القبور» – والأموات فقط هم من يعيشون هناك! إن مسوغ مثل هذا التحيز، الذي يعرض نفسه بوصفه التزاماً عادلاً، هو تفسير عالم الاجتماع المصري الخاص؛ فهو استناداً إلى مفهوم الاغتراب، يرى أن إظهار السخط على المشكلات التي تولدها الحداثة، والوقوف ضد التوجه إلى المراكز المدينية، يؤدي إلى القول إن الإسلام يتعارض مع العالم الحديث. وانطلاقاً

من هذه النبرة الواثقة، التي يفترض أنها تتكلم من الداخل، فإن من الجائز إذن استخدام الإنشاء الاستشراقي وتوجيه عدسة الكاميرا لتعكس الصور التقليدية المعهودة. يبدأ البرنامج بعرض سيل من أكثر الصور الاستشراقية تركيزاً. تظهر الكرة الأرضية، عالمنا، وهي تدور في الفضاء، ثم يظهر سيف معقوف منحن، وهو سيف «إسلامي»، كما هو متعارف عليه. إنه يدور حول نفسه ويقطع الكرة الأرضية كسكين، فتنفجر قطعاً مصدرة رشاشاً من الدماء. بعد هذا الفاصل الافتتاحي، تتبع ساعتان كاملتان مما يفترض أنه بحث تفصيلي غير ضروري – فالرسالة وصلت منذ الثواني العشرين الأولى. وإذا كان ممكناً في الماضي أن نرى في الاستشراق عملية موضوعها الشرق، فإنها في زماننا موجودة في الشرق، تعمل ضمنه وتخلق صدعاً أيديولوجياً يسبب عدم الاستقرار وله نتائج اجتماعية وسياسية واقتصادية. يولد هذا النوع من الاستشراق، الذي يعمل ضمن الشرق، توتراً وصراعاً يظهر فيه الغرب محايداً، مراقباً لا دخل له فيما يجري، لكنه يتأكد تماماً من صحة تاريخه وآرائه الخاصة، وتزداد أصالته [وصدق استنتاجاته] من خلال آراء الشرقيين المشرقنين.

يعد كل من في. إس. نايبول V. S. Naipaul وسلمان رشدي، بلا أي شك، مثالين صارخين للسيد داكن البشرة في زماننا الحاضر: الأول يعيش زمن الحداثة؛ فيما يعد الثاني نفسه «كاتباً ما بعد حداثي». مثله مثل كل السادة داكني البشرة، ينتهز نايبول أية مناسبة ليعبر عن فخره بالجهل بالهند والإسلام والمسلمين. أما رشدي فهو يلجأ إلى «معرفته الخاصة» بخلفيته الثقافية ليقوم بتشكيل جهله المصنوع. كلاهما يسعى إلى الدفاع عن «ضوء العلمانية» مقابل «عتمة الدين»، منتهزين كل مناسبة لوصف الإسلام أوصافاً استشراقية تقليدية. لقد أصبح كتاب نايبول بين المؤمنين:

رحلة إسلامية(23) Among the Believers وآيات شيطانية(24) لسلمان رشدي نصين كلاسيكيين يمثلان الاستشراقين الحديث وما بعد الحديث. يبدأ نايبول رحلته إلى إيران مبدياً إعجابه بجهله التام بإيران والإسلام. لقد عرف على الدوام الكثير من المسلمين، كما يقول، لكنه لا يعرف شيئاً عن دينهم:

«المذهب، أو ما اعتقدت انه المذهب، لم يعجبني. لم يبد أنه يستحق الاستعلام عنه؛ وبمرور السنين، ورغم الارتحال من مكان إلى آخر، لم أضف الكثير إلى معرفتي بالإسلام التي حصلتها خلال طفولتي في ترينيداد. كانت أمجاد هذا الدين قد تحققت في الماضي البعيد؛ ولم ينشأ عنها شيء مثل النهضة [الأوروبية]. كانت البلدان المسلمة، التي جرى استعمارها، ترزح تحت نير الاستبداد، وكانت جميعاً تقريباً، وقبل اكتشاف النفط، فقيرة»(25).

ولم تكن معرفته بإيران أفضل حالاً:

«لم أكن قد تابعت الشؤون الإيرانية عن قرب؛ لكن بدا لي، من الشعارات التي كان يطلقها الإيرانيون في الخارج، أن الدين كان وافداً حديث العهد على حركة الاحتجاج الإيرانية. ولم أعلم إلا عندما اندلعت الثورة أن لها قائداً دينياً»(26).

هذا النوع من الجهل متخلل واسع، ذو طبيعة داخلية، عميق الجذور؛ ولا يكفي لشفائه جرعة من المعرفة. ينطلق نايبول في رحلته، لبرى ويعلق، محملاً بكل القناعات الثابتة المتفق عليها بين أجيال من الرحالة الغربيين الذين ذهبوا قبله. إنه طراز متأخر من شاردان Chardin، وبيرنييه، ومونتيكروتشي Montecroce، طالع من جيبرت أوف نوجينت Gibert of Nogent، وسانت بيرنار St. Bernard متحدين في كتلة واحدة. وعندما يقترح عليه دليله الشيوعي «أنه لكي يستطيع الفهم عليه أن يذهب إلى قم، المدينة المقدسة،

ويتحدث مع الناس في الشارع»»، يستسلم موافقاً، لا بسبب الصعوبات الواضحة التي يلاقيها لجهله باللغة المحلية بل لأنه لا يريد أن تتبدد الأفكار المتحيزة التي يحملها. إن جهله متعدد الطبقات، ويتكشف بوضوح في كل مناسبة تقريباً. على سبيل المثال، فإنه يسمع اسم ابن سينا، يصرخ متعجباً: «ابن سينا! كان مجرد اسم من العصور الوسطى، ولم أفكر يوماً أنه فارسي»؛ وهو ما يكشف عن جهله بتشوسر الذي يذكر ابن سينا في مقدمة حكايات كانتربيري(27). إنه يتعجب حين يسمع الإيرانيين يتحدثون عن الدستور: «ربما لا تكون لديهم فكرة عن معنى الدستور – فالدستور مفهوم ينتسب إلى مكان آخر يقع خارج العالم الإسلامي». لكن أي نص معاصر عن تاريخ الدساتير سوف يدله أن أول دستور مكتوب في العالم هو ذلك الذي كتب في زمن النبي محمد في دولة المدينة [المنورة]. يكتب نايبول أن حياة تستند إلى تعاليم القرآن حياة بسيطة: «هناك قواعد وأحكام لكل شيء، وعلى كل شخص اتباعها». لكن أي ترجمة مشوهة للقرآن سوف تبين له أن القرآن لم يتضمن سوى قواعد وأحكام قليلة؛ وفي الحقيقة فإن أكثر من ثلث آيات القرآن مكرس لوعظ المؤمنين وحضهم على التفكير، والتأمل، وتدبر معاني الأشياء. إنه يستغرب أيضاً، أثناء عشاء في فندق الهوليداي إن في كوالا لمبور خلال عطلة الجمعة، أن يرى عرضا للأزياء في يوم جمعة. وكما يقول لقرائه، فإن هذا العرض موجه لغير المسلمين، أو «للمسلمين ممن لا يحتفلون بسبتهم». من الواضح أن أصدقاء طفولته في ترينيداد لم يخبروه أنه لا علاقة ليوم الجمعة بالسبت بأي شكل من الأشكال. وعندما يقال له إن الطلبة في المعاهد الدينية في قم يدرسون مدة ست سنوات، يبدي استغرابه الشديد قائلاً: «ما الذي يدرسونه كل هذه المدة؟» وعلى كل حال، فإن جهل نايبول ليس مقتصراً على جهله بالدين، أو التاريخ، أو

الشؤون المعاصرة، بل إنه يمتد أيضاً إلى المنهج. في سوق في كراتشي، يلتقط نسخة من الشاهنامة، وهو كتاب يتضمن حكايات خرافية يشبه ألف ليلة وليلة، وهو مفضل لدى طلبة المدارس. وليس هناك صحفي، أو مؤرخ، أو أي شخص يمتلك القليل من التعليم النقدي، يمكن أن يعد الشاهنامة مصدراً تاريخياً؛ إن الأمر يبدو أقرب إلى أن يكتب المرء تاريخ النهضة استناداً إلى حديث مع سائق تاكسي. ومع ذلك فإن نايبول يروي تاريخ شبه القارة [الهندية] كله، وقدوم الإسلام، وكل معارك الفتح، استناداً إلى كتاب الحكايات الخرافية هذا، كما لو كانت حقائق تاريخية!

في عالم نايبول الحديث تنتسب الأشياء إلى فئتين اثنتين واضحتين: العلمانية شيء جيد، أما الإسلام، وأي شي متصل به، فهو شيء سيئ. إن عمله محتشد بالمديح لـ«استبداد» ذو الفقار علي بوتو، لكنه يوجه نقداً لاذعاً لـ«استبداد» الجنرال ضياء الحق لأنه ببساطة حاول أن يبرر أفعاله انطلاقاً من الإسلام؛ إن دكتاتورية العسكر في باكستان سيئة لأن باكستان جمهورية إسلامية، أما دكتاتورية العسكر في إندونيسيا فهي جيدة لأنها جمهورية علمانية. إن اعتناق الإسلام والايمان به هو استسلام وخضوع للإمبريالية الإسلامية؛ أما الايمان بالقيم والثقافة الغربيين فهو انتصار لليبرالية. آخذين في الحسبان أن العالم مقسوم إلى أسود وأبيض، فليس مستغرباً أن يكون نايبول غير قادر على فهم السبب الذي يجعل أشخاصاً تعلموا في الغرب «يتحولون» إلى الإسلام، ولماذا يتركز معظم الناشطين الإسلاميين في الكليات العلمية والهندسية في الجامعات؟ هذه الأسئلة شديدة التعقيد ومن الصعب فهمها بالنسبة لنايبول، ولهذا فإنه يختار السبيل الأكثر سهولة بالنسبة للجاهل: السخرية؟ العملية نفسها يجري تكرارها في أبعد من الإيمان: رحلات إسلامية إلى الشعوب المرتدة(28)، كتاب «رحلاته» الثاني إلى العالم

الإسلامي. تتمثل الأطروحة السخيفة التي يقدمها الكتاب في القول: إذا لم تكن عربياً في الأصل [وكنت مسلماً] فأنت حسب التعريف مرتد convert اعتنقت الإسلام – فالإسلام هو دين العرب فقط! ولهذا فإن الباكستانيين والإيرانيين والماليزيين والإندونيسيين هم مسلمون غير حقيقيين منقطعون عن تقاليدهم وتاريخهم؛ ولهذا فإن هذه الشعوب محكوم عليها وإلى الأبد أن تكون تعيسة، مبلبلة مرتبكة، تحس بالدونية على الدوام. إن التكريم الذي يحظى به نايبول، الذي يعرف عنه تعاطفه مع الفاشية الهندوسية «الحقيقية»، والذي لا يمكن سبر غور جهله وتعصبه الأعمى، يعبر أصدق تعبير عن عشق المؤسسة الثقافية الغربية غير المحدود للاستشراق.

الأصالة هي من دون شك مجاز الاستشراق، فالمستشرقون هم المخولون وحدهم بتحديد ما هو «أصيل» في الإسلام أو فيما ليس غرباً أو ما هو «زائف»: إن الآخرين Others جاهلون تماماً بتاريخهم وتراثهم، بل إنهم لا يعرفون أي شيء أصيل عن ماضيهم. ترفض ما بعد الحداثة أية أفكار خاصة بالأصالة، وكذلك أية أفكار أساسية ساهمت في تشكيل الحداثة. وكما يشير هابرماس Habermas، فإن الغاية الأساسية لمشروع الحداثة هي تنمية حقول العلم والأخلاق والفنون والأدب كما يتطلب المنطق الداخلي لهذه الحقول. بتشديدها على نقاء كل فن واستقلالية الثقافة بوصفها كلاً، توجه ما بعد الحداثة، الحداثة نحو غايتها المنطقية. ففي الوقت الذي تسعى فيه ما بعد الحداثة ظاهرياً إلى هدم «السرديات الكبرى»: العقل، والعلم، والدين، والتراث، والماركسية فإنها في الحقيقة تثمن سردية كبرى وحيدة: العلمانية الليبرالية. فتحت مظلة العلمانية الليبرالية البرجوازية الظليلة يفترض أن تتساوى جميع الأفكار والمفاهيم والفرضيات حول الحقيقة. ليس مستغرباً إذن أن ترى آيات شيطانية لسلمان رشدي الإسلام أدنى من

العلمانية فتحاول من ثمّ علمنته وتجريده من كل محتواه المقدس. يحاول رشدي تحقيق هذا الأمر من خلال إعادة كتابة سيرة حياة النبي محمد، أي المعيار الذي يقاس عليه سلوك المسلمين وهويتهم، ليغلفها بالصورة العلمانية الدنيوية الدوغماتية التي يرسمها. وهكذا فإن آيات شيطانية تمرين في فهم التاريخ المقدس للإسلام والشخصية المتفردة التي تجعل من المسلم مسلماً، ماحية تماماً الهوية الثقافية والدينية للأمة الإسلامية. ولا يمكن لمثل هذا التمرين أن يتحقق من دون إعادة تدوير الصور شديدة القوة الخاصة بالاستشراق: يعتمد رشدي على هذه الصور إلى الحد الذي يطلق فيه على محمده المتخيل اسم ماهوند Mahound، وهو الاسم المرادف للشيطان في الملاحم العظيمة! يقترح نورمان دانيال، في الطبعة المنقحة من دراسته التي ظهرت لأول مرة عام 1960 بعنوان الإسلام والغرب، وهو الحجة والباحث المفوه في موضوع الصور القروسطية الخاصة بالإسلام، أن قارئ القرون الوسطى العادي سوف يشعر بالإلفة مع الصورة التي يرسمها رشدي للإسلام ونبيه. يكتب دانيال أن «أعداء الإسلام، بغض النظر عن دوافعهم، سوف يستغلون الحقائق نفسها ويعملون على تشويهها، كما فعلت آيات سلمان رشدي الشيطانية مؤخراً؛ ومع أن أسلوب العصر اختلف فإن الثيمات لا تموت»(29). فلا عجب إذن أن المسلمين بجميع أطيافهم وآرائهم قد هبوا واقفين متحدين ضد الرواية.

يرى الشرقي المشرقن ثقافته/ ثقافتها الأصلية في مرآة الغرب. يوجد العالم غير الغربي ليلبي احتياجات الذات الغربية: ليس هناك بشر غير غربيين أو علاقات إنسانية تتصل بواقع خيالي أو ثقافي للآخر. وكل الحضارات هي حضارة الغرب، والتاريخ هو تاريخ الغرب. إن الثقافات مرتبة في نظام هرمي: كل ثقافة تصعد مرتفع التاريخ، متقطعة الأنفاس، تجاهد يائسة لتصل

إلى مستوى ثقافة الحداثة، أو تتمثل ما بعد الحداثة، ذروة حضارة الغرب، وتصبح جزءاً منها. تمشي الثقافات جميعها في اتجاه يوتوبيا واحدة، أي المبدأ الغربي النهائي المنظم للمجتمع: العلمانية. تهدف آيات شيطانية، من خلال غزوها لأرض الإسلام المقدسة، وعلمنتها لهذه الأرض، إلى اختزال الإسلام وجعله ملحقاً بالحضارة الغربية، قطعة من تاريخ العلمانية. هذا هو بالضبط المشروع الذي صادفناه في البداية في عمل بناة فكر التنوير. تضطلع آيات شيطانية بهذا الفعل الاستثنائي باستخدام تقنيات خاصة بمفكري التنوير: المحاكاة الساخرة parody، والسخرية ridicule. ولهذا يصبح الإسلام، وهو يمثل رؤية العالم بالنسبة لربع البشرية، غير ضروري. عندما يجتمع الجهل، ومن ضمن ذلك الجهل المبني والمصنوع، والغرور، ينتج عن ذلك مركب سام قاتل. إن كراهية الإسلام، التي نعثر عليها في أعمال كل من رشدي ونايبول، هي ثمرة برمجة السيد داكن البشرة التي بدأت في زمن الكولونيالية. ولكونهم بدلاء كولونياليين مثاليين، يحقق السادة داكنو البشرة الرغبات الكاملة لسادتهم الكولونياليين، من خلال بلوغ حدود لم يبلغها حتى المستشرقون الغربيون أنفسهم. إنهم يوفرون، في التحليل الأخير، تأكيداً للتمثيل الذي طوره الاستشراق على الدوام: دونية الإسلام وتخلفه. وهذا هو السبب الذي جعل المفكر الهندي البارز آشيس ناندي Ashis Nandy يصف أعمال نايبول ورشدي بأنها «غير إنسانية وتنتسب إلى الإبادة العرقية ethnocidal»(30).

الاستشراق في الرواية الشعبية

يمكن النظر إلى آيات شيطانية بوصفها استشراقاً يطمح أن يكون فناً. فقد كان للاستشراق، على الدوام، حياة نابضة في الفن والمنتجات المتنوعة للثقافة

الشعبية، إذ شكل الوسط الذي انتشرت من خلاله الأفكار والمعارف، حتى تصبح «جلية وكأنها واقع»، منتشرة في كل مكان بفعل التكرار. وعلينا لذلك أن نجد العذر لمختارات من الرواية الشعبية المعاصرة على إيمانها بأن المسلمين عاقدو العزم على تدمير الولايات المتحدة، معقل الديموقراطية والحرية. هناك تقريباً تواز مباشر بين السياسة الأمريكية الخارجية، بالشيطان الذي تختاره في لحظة معينة: الفلسطينيون في هذه اللحظة، أو الرئيس الليبي العقيد القذافي في لحظة تالية، أو الزعيم الايراني الإمام الخميني، أو الرئيس العراقي صدام حسين، وبين الأشرار الذين تزدحم بهم الروايات الشعبية الرخيصة. بدءاً من الانقلاب(31) The Coup لجون أبدايك John Updike، والقرن الإفريقي(32)Horn of Africa لفيليب كابوتو Philip Caputo، وإنذار الجهاد(33) The Jihad Ultimatum لجون راندال John Randall، وصولاً إلى قبضة الله(34) The Fist of God لفردريك فورسايث Fredrick Forsyth، تبدو الرسالة مدوية واضحة. رواية جون راندال إنذار الجهاد مثال جيد لهذا النوع الأدبي. ففي هذه الرواية تصل مجموعة من الإرهابيين الايرانيين إلى نيويورك، مسلحين بقنبلة ذرية زودهم بها بمنتهى الكرم العقيد القذافي بهدف الضغط على الولايات المتحدة ودب الذعر بين سكانها. يتمثل طلب هؤلاء الإرهابيين من المجاهدين الإسلاميين، الذين يقودهم زيد أبو خان، في الضغط على الولايات المتحدة لتقوم بتقديم مساعدات ضخمة لإيران، على هيئة أموال وتكنولوجيا وأسلحة. وتوفر الحبكة المعقدة، التي تتضمن تقاطعات عديدة تشارك فيها المخابرات السوفياتية، وغورباتشوف المهووس الراغب في السيطرة على العالم، والمخابرات المركزية الأمريكية، ورئيس أمريكي مركب الشخصية، خلفية لتصوير المسلمين والإسلام بكل الألون الاستشراقية. فنحن عملياً نكتشف أن المسلمين جميعاً في

الرواية إرهابيون قساة ووحوش. إن زيد أبو خان، قائد المجموعة الجهادية الإيرانية، قاتل شرير تحركه الرغبة في الانتقام والهوس بالإسلام. إنه يتجول في الكتاب «مفتوح الفم منتشياً»، وهو يتلفظ بعبارات مثل: «أمريكا... سوف تصبحين بشعة مهجورة – تغتصبك قوة الجهاد» و«سوف نزرع الرعب في القلوب...من البحر إلى البحر اللامع». أما خالد رحمن، مساعد خان، فيفضل العمل على السياسة: «بالنسبة له هناك قضية واحدة، قائد واحد، هو الله – رغم أننا نحس أن زيد أبو خان يبدو له تمثيلاً لله». إن رحمن غبي إلى حد أنه يعتقد أن خان يجسد كل صفات النبي محمد. أما بَفق الراشد، خبير المتفجرات، فهو شخص عنيف، شرير يغتصب رفاقه خصوصاً الآس، ليؤكد خضوعهم وتبعيتهم له. إن الآس نفسه «قاتل عديم الشفقة» ومن ثَمّ فإنه «قائد المستقبل». الرئيس الإيراني، الذي يدعى الواقدي، شخص ضعيف يملي عليه الإرهابيون سياسته، ويصفه الرئيس الأمريكي بأنه «مسؤول من الدرجة الثالثة يحكم شعباً لا يعرف هو أي شيء عن خلفيته السياسية والدينية». إنه لا يعرف شيئاً عن العالم الحديث، وعندما تهاجم القوات الأمريكية طهران وتلقي القبض عليه، تجده تلك القوات جالساً في غرفته وهو يبربر بكلام غير مفهوم متعجباً من الأصوات والمشاهد الصادرة عن المعركة الدائرة حوله.

تدير رواية فردريك فورسايث قبضة الله البنادق في اتجاه صدام حسين. تبدأ قبضة الله، التي جمعت من مزق من الأخبار وقصاصات الصحف، بمصرع صانع الأسلحة الكندي جيرالد بُل، الذي كان يعمل على صناعة سلاح للدمار الشامل يعرف بـ«المدفع العملاق» لصالح العراق. كان صدام حسين جاهزاً لاستخدام المدفع لتوجيه قنبلة ذرية في مدار خارجي، ويمكن لها بعد فترة معينة اختراق الغلاف الجوي وتدمير الولايات المتحدة. تتضمن

الحبكة عملاء للمخابرات البريطانية يخترقون العراق مرتدين ملابس بدو الصحراء - مثلهم مثل ريتشارد بيرتون وتشارلز دوتي وهم مستشرقون يعرفون عن العرب أكثر مما يعرفه العرب عن أنفسهم، ورجال أعمال بريطانيين هم أبطال يهمهم نشر الديموقراطية أكثر مما يهمهم بيع السلاح.

عندما لا يخرج المسلمون لتدمير الولايات المتحدة فإنهم يتحولون إلى شخصيات هزلية تجسد دونية الإسلام. في أصدقاء وكفار(35) Friends and Infidels لمايكيل كارسون Michael Carson، على سبيل المثال، نقع على تصوير نمطي للعرب غير القادرين على حكم أنفسهم. وفي الحقيقة أن الملك ومواطني دولة راس السرة لا يستطيعون أن يفعلوا شيئاً بأنفسهم - وهم يستعينون بأولئك الجسورين على الدوام - البريطانيين ليأتوا ويستقروا في بلدهم ويقوموا بكل الأعمال «التي كتب على أهالي راس السرة عدم القدرة على القيام بها طوال حياتهم». حتى أسماء قراهم تعكس جهلهم: القرية التي تجري فيها الأحداث تدعى «جهيل» Jaheel! إن مفهوم التقدم شيء غريب تماماً على أسماع أهالي راس السرة، وعليهم أن يتعرفوا على أهمية الكهرباء، وطرق التزود بالماء والصرف الصحي من المغتربين من غير أهالي البلدة «الذين سيدخلونهم جنة الغنى والوفرة والراحة». هذه بالطبع هي جزيرة العرب كما وصفها ت. إي. لورنس: المتخلفة، الدونية، لكنها تصبح، بين يدي كارسون، مضحكة تماماً وتدعو إلى العطف. لكن من ناحية أخرى، فإن ذلك يرقى إلى التمييز العرقي الخالص. في رواية فيليب كابوتو **القرن الإفريقي**، على سبيل المثال، يبدو التمييز العرقي أكثر وضوحاً وعمقاً، فإحساس كابوتو بالتميز العرقي و«الحضاري» يكاد يقفز من بين الصفحات جميعها. إننا نرى القاهرة «كتلة من القاذورات التي يطن فوقها الذباب». سائقو سيارات الأجرة فيها «يلعنون ويسبون

بطرق جديرة بالعرب وحدهم». إن اللغة التي يستعملها السكان المحليون تتضمن «تلك المعاني القدحية المهينة التي يبدو أن اللغة العربية وجدت من أجلها». أما الفلسطينيون فقد «تعودوا أن يدوسوا على القوانين والأعراف جميعها للوصول إلى غاياتهم»؛ وتتمثل عقيدتهم في «العبادة الرومانسية للعنف، العنف لذاته. ينبثق من أعين سكان جوبايا Jubaya، حيث تدور معظم أحداث الرواية، الضوء نفسه كما رآه البطل في أعين الفدائيين الفلسطينيين، «البريق الخاص بشيء أكثر عتمة وظلاماً من الجنون نفسه – الايمان، الايمان المطلق بصحة دين المرء أو عقيدته السياسية المتعصبة أو قدره الشخصي الأكيد». وفي الحقيقة فإن العيون تقول كل شيء: «عرفته من عينيه اللامعتين: كان متعصباً متطرفاً». السرد كله مقسوم إلى قسمين واضحين منفصلين تماماً: من جهة، هناك الشخصيات البيضاء المتحضرة، المؤدبة، المتعاطفة، وهي تبدو عقلانية حتى وهي تقوم بأعمال الإبادة الجماعية؛ ومن الجهة الأخرى، المسلمون المتعطشون للدماء، الغرباء، والبرابرة، والبدائيون. لكن عملية وصف الشخصيات والسرد كذلك هي مجرد أمر ثانوي بالنسبة لوجهة النظر التي يحملها المؤلف: إن رؤية كابوتو الشخصية «للعنف» ولـ«نوع بعينه من البشر» يقبل ذاك العنف تقول إنهم: المسلمون وحدهم.

الاستشراق في السينما

إن تمثيل المسلمين بوصفهم ميالين للعنف بطبعهم، ومختلين عقلياً، منتشر ومتفش في الإنتاج السينمائي الهوليوودي كما هو في الروايات الشعبية التجارية. ومن الطبيعي أن تكون السينما هي الوسط السائد للثقافة الشعبية الجماهيرية في القرن العشرين؛ وسوف نشاهد على صفحة الشاشة الفضية

أنواع الصور النمطية العتيقة جميعها مكرورة، ومعاداً تشكيلها وإحياؤها في صور جديدة، وكذلك استثمارها. وفي الوقت الذي تمثل فيه أفكاراً عتيقة فإن وظيفتها المعاصرة هي المحافظة على رؤية العالم التي حملها السير جون مانديفيل ودفعها إلى مقدمة الوعي الغربي، بصورة أسهل في التناول والوصول إلى الأجيال الجديدة التي قد تعتقد أن الماضي بعيد ومختلف تماماً عن الحاضر لو قدمت لها تلك الأفكار في صورتها العتيقة. إن تمثيل المسلمين كإرهابيين أشرار محفور بعمق في الوعي الهوليوودي حتى إنه أصبح يستخدم الآن كوسائل مساعدة في حبكات ثابتة في الأعمال التي لا علاقة لها إطلاقا بالشرق. إن الإرهابيين غير المرئيين في **العودة إلى المستقبل** Back to the Future (1985) الذين تبدأ بهم القصة «ليبيون»، كما يقال لنا؛ والرجال الذين لا وجوه لهم في الصحراء أولئك الذين يخدمون كأهداف يمارس عليهم **جي. آي. جين** G. I. Jane (1998) التصويب يتكلمون العربية؛ وعندما يرغب الأبطال البيض الشجعان في تنفيذ فنونهم القتالية الروتينية في أفلام ألـ Cod–Zen الأمريكية، مثل سلسلة أفلام «النينجا الأمريكية»، فإنهم يقدمون لهم في العادة جمهرة من الأشرار العرب ليهزموهم. يؤدي التهديد الكامن للمسلم المهووس المتعصب اليوم الوظيفة نفسها في النص التي كان يؤديها الهندي الأحمر في النوع السائد من الأفلام السينمائية التي تدعى «الويسترن». فلم يعد من الجائز على الصعيد السياسي، أو المثير ثقافياً، صناعة ذلك النوع من أفلام الويسترن، وقد تمت إعادة تقييم بعض الأفلام التي تدور حول الهنود الحمر، وأعيد إنتاجها مجدداً. أما فيما يتعلق بالشرق فإنه لم يحظ بهذا التغيير على كل حال. إن فيلم **حيوات فرسان البنغال قاذفي الرماح** Lives of the Bengal Lancers (1935)، وهو تصوير هوليوودي نموذجي للبريطانيين في الهند، هو ويسترن شرقي من حيث البنية، فالفرسان

المسلحون بالرماح يجسدون صورة أكثر حيوية وإثارة. وفي الحقيقة أن عدداً من الأفلام المصنوعة عن الشرق قد تم تحويلها ببساطة إلى ويسترن من خلال تغيير مواقع التصوير واستبدال الأشرار بأشرار من نوع آخر: الدورية المفقودة The Lost Patrol لجون فورد John Ford (1934)، بالعرب المغيرين الذين يواصلون مهاجمة الوحدة العسكرية البريطانية التي يتناقص عدد أفرادها، قد جرت إعادة إنتاجه بعنوان الأرض الشريرة Bad Lands (1939)، الذي يصور الهنود الحمر من الأباتشي كأشرار، كما تحول الفيلم نفسه ليصبح الصحراء Sahara (1943)، حيث يصير النازيون هم الأشرار هذه المرة، وأخيراً باتان Baatan (1943) الذي يصور دراما الحرب العالمية الثانية. يبقى الشرقي الشرير العنيف، الذي ظهر لأول مرة على الشاشة الفضية متزامناً مع ولادة السينما نفسها، عنصراً ثابتاً في السينما، بل إنه اكتسب حياة جديدة تماماً في اللحظة التي أصبحت فيها أفلام الويسترن النموذجية إشكالية على الصعيد السياسي، [فتتالت الأفلام التي تصور]: الإرهابيين العرب في الخروج Exodus (1960)؛ والمهدي المختل عقلياً في الخرطوم Khartoum (1966)؛ والصيني الشرير الخطر في وجه فو مانتشو The Face of Fu Manchu (1965)؛ والأتراك الساديين القساة في قطار منتصف الليل Midnight Express (1978)؛ والإرهابيين المجانين في السفير The Ambassador (1984)؛ وخاطفي الرهائن التابعين «للدولة الأصولية» في النسر الحديدي Iron eagle (1985)؛ وأشقياء الحي الصيني في عام التنين Year of the Dragon (1985)؛ والأشرار العرب المخادعين في جوهرة النيل Jewel of the Nile (1985)؛ والإرهابيين الفلسطينيين في دلتا فورس Delta Force (1986)؛ وقائد الجهاد القرمزي المهووس بالقوة في أكاذيب حقيقية True Lies (1994)؛ والإرهابيين الجزائريين في القرار التنفيذي Executive

Decision (1996)؛ والإرهابيين العرب في الحصار The Siege (1998).

تعمل أفلام هوليوود على وضع الشرق، كما يشير ألان نادل Alan Nadel، «على بعد مسافة مزدوجة من مصدر التمثيل الخاص بها. فبالنسبة للجمهور الأمريكي فإن الآخر الغريب العجيب ينضوي في إطار معايير العجيب والغريب الخاصة بإنجلترا في نهايات القرن التاسع عشر»(36). لقد عملت الأفلام البريطانية في الستينيات والسبعينيات على تصفية الشرق والنظر إليه من خلال عدسات استعمارية - الكتيبة البريطانية المحاصرة التي تقاتل السكان الأصليين في الخرطوم، أو كينيث مور الذي ينقذ الوضع وينتصر على الأعداء العنيدين في الجبهة الشمالية الغربية The North West Frontier. في الإنتاج الهوليوودي، يجري استبدال الكتيبة البريطانية بالاستخبارات الأمريكية عاملاً بذلك على «تطبيع فهمنا للشرق عبر تقديم قصة شعبية غربية من السهل التعرف عليها»(37). في الخرطوم يصور مهدي السودان بوصفه شخصاً مختل العقل متعصباً دينياً يشعر بسعادة غامرة وهو يرى عملية ذبح المصريين والسودانيين الذين لا يوافقون على اختياره «كمهدي منتظر». في المقابل فإن الجنرال غوردون يمثل تجسيداً للعقل والمدنية. وليس مستغرباً، في هذا السياق، أن يحب السودانيون غوردون ويرحبوا به في الخرطوم. لكن ما الذي يحرك المهدي؟ يقول المهدي للجنرال غوردون «سوف أشن حرباً مقدسة لأن النبي محمداً، عليه الصلاة والسلام، ظهر لي في رؤيا وأمرني أن أهاجم الخرطوم بالنار والسيف..وسوف يعم الرعب وينتشر في ديار أعدائي من مكة إلى بغداد، إلى القسطنطينية». وفي نهاية الفيلم، تحاصر قوات المهدي المتعصبة المغيرة، برماحها وأعدادها التي لا تحصى، غوردون.

تتابع أفلام هوليوود التي تدور حول الإرهابيين العرب، مثل دلتا فورس،

والقرار التنفيذي، وأكاذيب حقيقية، والحصار، الخط نفسه - لكن عملاء المخابرات المركزية الأمريكية، على عكس غوردون المسكين، «يوجهون ضربة قاصمة لأعدائهم»، بالطبع، ويرفعون العلم من أجل الحضارة والمدنية. في دلتا فورس يكون الإرهابيون الذين يختطفون الطائرة فلسطينيين؛ وفي القرار التنفيذي يكونون جزائريين. إنهم، مثل المهدي في الخرطوم، يجهلون الإسلام تماماً؛ إنهم حتى لا يعرفون القبلة عندما يصلون، بل لا يعرفون كيف يصلون - فهم يركعون كلما بدا لهم ذلك ضرورياً وفي موضع ما من مواضع الصلاة. هذا مقطع ثابت يتردد على الدوام ويدل على الجهل الدال، حتى عندما يصور المسلم على أنه شخصية متعاطفة. فلننظر على سبيل المثال إلى النبيل المغربي، الذي يقوم بدوره مورغان فريمان في فيلم روبن هود (1991) لكيفين كوستنر، فالفيلم ينفتح على مشهد معهود وسائد يصور الوحشية المسلمة. ينتظر روبن هود قطع يده في زنزانة مسلمة مملوءة عن بكرة أبيها بأدوات التعذيب، ولا ينقذه من هذا المصير سوى مغربي «طيب» يقوم بدوره فريمان، وهو يرافق روبن هود إلى إنجلترا. يعترف للمغربي الأسود بقدر من الكرامة ويسمح له بإظهار بعض من علمه وفلسفته التي تتجاوز خبرة الصليبيين ومعرفتهم؛ ونعثر هنا على الصورة النمطية ممزوجة بدرجة معينة من الحقيقة التاريخية. فلماذا إذن عندما يتعلق الأمر بالصلاة، لا يعرف صانعو الفيلم كيف يؤدي المسلمون صلاتهم، أو أنهم في الحقيقة لا يعرفون مضمون الصلاة؟ إنها عقدة غريبة لعدم رغبة ثابتة لا تقاوم في التعلم والمعرفة. لكن مثله مثل جميع من يقومون بتمثيل أوضاع المسلمين في الصلاة، يتفوه مورغان فريمان بأشياء لا معنى لها، ثم يركع، وينحني، ويضرب رأسه بالأرض في نوع من المحاكاة الساخرة Parody شديدة الوضوح. إن المسلمين المتعصبين، غير القادرين على أداء صلواتهم

اليومية، يهبطون، بكل ما يملكونه من تهديد كامن، في أفلام أكاذيب حقيقية والحصار: إنهم يتجولون في الولايات المتحدة مسلحين إلى الأذقان بأنواع الأسلحة الذرية جميعها. يصور الحصار في الحقيقة الولايات المتحدة محاصرة كما كان غوردون في فيلم الخرطوم. أما حبكة القرار التنفيذي فهي نموذجية بالنسبة لهذا النوع من الأفلام، إذ يختطف الإرهابيون الجزائريون طائرة، ويطلب قائدهم، المختل عقلياً والمتعصب بصورة لا معنى لها مثله مثل المهدي، من الولايات المتحدة أن تنفذ ما يأمرها به:

«هنا المطار. لدي رسالة للرئيس الأمريكي. لا بد أن يكون تفجير لندن دل على تصميمي. إنني أسيطر على الطائرة التي تقل الرحلة 343. سوف تظل الطائرة وركابها رهائن لدي حتى يتم إطلاق سراح أبو يافا، المحتجز رغم إرادته وبصورة إجرامية. عليكم أن تتبعوا أوامري بدقة، من دون أي استعراض أو مفاوضات. عليكم أن تطلقوا سراح السعيد يافا وترسلوه إلى مطار غاتويك، وأن تجهزوا طائرة خاصة لترافقه. وعندما يتم إطلاق سراح قائدنا سوف تواصل الرحلة 343 طيرانها نحو واشنطن حيث يطلق سراح نصف الركاب ويتم ملء الطائرة بالوقود وتسلموننا خمسين مليوناً على هيئة سبائك ذهبية. عليكم أن تمكنوني من الحديث مع أبي يافا في تمام الساعة السادسة بتوقيت غرينتش أو أن سكان لندن سوف يتعرضون لعقاب آخر بسببكم مما يجعل تفجير اليوم مجرد لعب بالقياس إلى ما سيحدث».

لكن واشنطن تجهز وحدة خاصة لمعاقبة هؤلاء المجانين. تستخدم الوحدة الخاصة طائرة غير عادية تدعى «ريمورا» Rimora حيث يتسلل أفراد الوحدة بحماسة إلى داخل الطائرة المختطفة. لكن الأمور تسير في الاتجاه الخطأ حيث يموت قائد الوحدة. وتتحول المهمة إلى ديفيد غرانت، الموظف في البنتاغون، الذي يكون عليه قتل الإرهابيين بمساعدة بسيطة من

مضيفة على متن الطائرة، وينقذ الرهائن ويهبط بالطائرة بسلام من دون أن تنفجر القنبلة التي على متنها. إن ناجي، قائد المختطفين، هو رجل شرير لا رحمة في قلبه تحركه طبيعته البهيمية الوحشية فقط، إذ عندما يتم إطلاق سراح يافا ويحاول إقناع ناجي بترك الرهائن يرفض الأخير فهو لا يشعر بالذنب! يقول ناجي، وكأنه يعيش في العصور الوسطى:

«أنا مبتهج لكونك أصبحت حراً. إن الله معنا. إن قدراً عظيماً في انتظارنا. خلال ساعات سترى أنني حققت انتصاراً عظيماً باسمك. كل المسلمين سوف ينصبونك قائداً لهم... بسيف الله سوف أضرب بقوة وأغرسه في قلوب الكفار».

عندما يطلب مساعد ناجي منه أن ينهي المهمة التي كلفوا بها، يقول له:

«لقد اختارنا الله لرسالة أعظم من تحرير يافا. نحن جند الإسلام الحقيقيون، وقدرنا هو أن ننفذ عقاب الله ونمزق بطون الكفار».

ونتيجة للخلاف بينهما يقوم بإطلاق النار على مساعده ويبدأ في قتل كل من تقع عليه عيناه قبل أن يلقى حتفه. إن جوهر الاستبداد الشرقي، كما رأينا، هو أن يحيا الناس ويموتوا بسبب نزوات المسؤول الطاغية، وهذا جزء أساسي لا غنى عنه من الصورة النمطية للشرق.

في بعض الحالات يكون على قائد الإرهابيين أن يلقي خطاباً يبرر فيه أفعاله. يوصف عزيز، قائد «الجهاد القرمزي» في أكاذيب حقيقية، أنه «متشدد تماماً، مهووس للغاية، رجل مريض نفسياً، كان وراء عشرات وعشرات من تفجيرات السيارات». لا يحركه سوى الانتقام، ويتمثل شره في كونه يمتلك أسلحة نووية يرغب في استخدامها. مثله مثل مهدي الخرطوم، يؤمن بأن الحقيقة هي القوة، وفي اللحظة المناسبة في الفيلم يلقي

خطاباً بالعربية قائلاً «خلال تسعين دقيقة سوف تضيء كرة من النار السماء ليعرف العالم أننا نقول الحقيقة.» فما الذي يحرك عزيز إذن؟ يعلن عزيز في كلمته المصورة عن مطالبه:

«لقد قتلتم نساءنا وأطفالنا، وألقيتم القنابل على مدننا وأنتم بعيدون مثل الجبناء، وتجرؤون على القول بأننا إرهابيون! الآن أعطي المضطهدين سيفاً قاطعاً عظيما يقاتلون به الأعداء. وما لم تسحبي يا أمريكا قواتك جميعها من منطقة الخليج العربي في الحال وإلى الأبد، فسوف يشعل الجهاد القرمزي النار في واحدة من المدن الأمريكية كل أسبوع، حتى تلبى مطالبنا. في البداية سوف نفجر هذه الجزيرة غير المأهولة لتعرفوا قوتنا ورغبة الجهاد القرمزي الحقيقية في إظهار إنسانيته. وعلى كل حال، فإذا لم تلبوا مطالبنا سوف نشعل النار في مدينة أمريكية كل أسبوع».

في نهاية فيلم **الخرطوم** هناك كلام عاطفي كثير يقوم بالأساس بتبرير الاستعمار، ويمدح غوردون والتضحيات التي قام بها من أجل بريطانيا. كما أن الأفلام التي تتحدث عن الإرهابيين العرب تنتهي بعظة دينية مشابهة تمتدح أسلوب الحياة الأمريكية. في نهاية فيلم **دلتا فورس**، على سبيل المثال، وبعد أن يتم تحرير الرهائن ويقوم الرائد ماكوي بهزيمة الإرهابيين شر هزيمة، يتم توزيع علب البيرة على المسافرين، كما أنهم يبدأون بإنشاد السلام الوطني الأمريكي احتفالاً بالعمل الذي قامت به المخابرات المركزية الأمريكية.

يحتفظ الشرق الخاص بالإسلام، على الدوام، بصورته النمطية نفسها في الفيلم، فهو شرير بطبيعته للسبب نفسه الذي نعثر عليه باستمرار في الحوليات الاستشراقية: الارتباط المهووس بدين زائف مزعوم. أما الأنواع الأخرى من الشرق فتظل متسقة مع تاريخها الاستشراقي. ويعد دي. دبليو

غريفيث D. W. Griffith مخترع معظم النحو الخاص بالسينما الحديثة، فعمله مولد شعب Birth of a Nation (1915) يصور ملحمة الحرب الأهلية الأمريكية التي تنتهي كمديح مسترسل للكوكلوكس كلان، الذين يظهرون فجأة لينقذوا النسوة البيض من شرور الزواج المختلط. إن الفيلم ذو طبيعة خلاقة، كما هو سيئ السمعة، فيما يتصل بتعصبه العرقي الأعمى. وقد أعادت هوليوود تشكيل علاقات الأعراق في أمريكا، وبعد كثير من الصعوبات التي واجهتها استطاعت أن تتجاوز المرحلة التي أنتجت فيها أعمالاً مثل Pickanin و Mammie و Step and Fetchit، إلى تأليه شخصية دينزل واشنطون Denzel Washington: الرجل المحترم الشريف الذي نستطيع الاعتماد عليه من دون شك لإنقاذ الحضارة والذي يتمسك بأعظم وأرقى القيم الأمريكية. في عام 1919 أنتج غريفيث **الأزهار المحطمة Broken Blossoms**، وهو حكاية تحذيرية أخرى من الزواج المختلط مأخوذة عن قصة قصيرة لتوماس بيرك Thomas Burke تحمل عنواناً أكثر صراحة هو **الصيني والطفل** The Chink and the Child. تجري أحداث الفيلم في الحي الصيني بلندن، ويدور حول تشينغ هوان الذي استقر في الغرب راغباً في أن يكون مبشرا بالسلام البوذي، وهي ثيمة يعدها جوناثان سبينس Jonathan Spence مستعارة من ليبنيز Leibniz(38). لكن ما يعثر عليه تشينغ هو الوحدة والعزلة اللتان يدرؤهما عنه بما يتعاطاه من أفيون في حانات الحي الصيني وبين عاهراته. يصبح تشينغ هوان واعياً بالمحنة التي تمر بها جارته، وهي فتاة صغيرة يقوم أبوها المخمور بالاعتداء عليها، فيعرض عليها تشينغ أن يسكنها عنده. وفي عدد من المشاهد البارعة ذات البعد الرمزي يقوم بإلباسها ملابس صينية أنيقة من محل التحفيات الذي يعمل لديه، حتى تصبح جديرة بأن تكون جارية. وعندما يكتشف الأب مكانها يندفع

نحوها ويجر ابنته ويقوم بضربها حتى الموت، قبل أن يطلق عليه تشينغ هوان النار، ثم يقوم بقتل نفسه. ومع ذلك يبدو سبينس وكأنه يشعر أن غريفيث يقدم صورة متعاطفة مع الشرقي، رغم أنه يشير، في مناقشته لأشعار بريت هارت Bret Harte عن العمال الصينيين في أمريكا القرن التاسع عشر، أن التعاطف المقصود يمكن أن يعيد التأكيد بوضوح على التحيز الذي يسعى إلى تعريته. لقد بدت الصين مشكوكاً في وضعها ومختلفاً بشأنها في الحوليات الاستشراقية، ومن ثمّ وفي ضوء عدم وجود شخصيات تعوض هذه النظرة في الفيلم يظل الموقف هو نفسه. وبالطبع فإن العناصر السائدة المعهودة من الصور النمطية المصنوعة، مثل الأفيون، صورة الجارية، واشتهاء الجسد الأبيض، رغم عدم تحقق الرغبة، حاضرة من دون أي شك. وقد أشاعت أشعار بريت هارت الكثيرة وقصص مارك توين ومسرحياته العديدة، عن العمال الصينيين والأحياء الصينية في أمريكا، صورة نمطية أخرى للرجل الصيني، أي المهرج المضحك الذي يتكلم لغة إنجليزية ركيكة مبسطة. من بين هذه الشخصيات التي ابتدعها الاثنان شخصية هوب سينغ. ومما يجدر ذكره أن هذا الاسم هو أيضاً اسم الطباخ المثير للضحك الذي يعمل لدى عائلة كارترايت في المسلسل التلفزيوني ذي الأجزاء العديدة الذي يدعى **الحظ السعيد** Bonanza، ومعظم حلقات هذا المسلسل مكرسة لتعميم الصور النمطية، التي جرت مراجعتها، حول العلاقات بين الأعراق في أمريكا، أي فيما يتعلق بالسود والسكان الأصليين، لكن هوب سينغ يبقى على الدوام هو هوب سينغ.

إن أبرز تقديم للصين كما تبدو على الشاشة هو فيلم **الأرض الطيبة** The Good Earth، الذي لقي إقبالاً كبيراً من قبل المشاهدين، وكان ناجحاً في شباك التذاكر وعلى صعيد جوائز الأوسكار. يستند الفيلم إلى كتاب

بالعنوان نفسه لبيرل بَك Pearl S. Buck. كانت بَك مبشرة ولدت في عائلة تبشيرية عاشت وعملت في الصين، وكان كتابها هذا الأكثر شهرة لها وقد كتب في الصين. وقد ساعد زوجها، وهو مبشر آخر عمل في الصين، ويتفوغل Wittfogel إذ وفر له المعلومات الاقتصادية التي جمعها عن الزراعة الصينية. ولهذا السبب فإن الكتاب، وكذلك الفيلم، يراكمان الصورة النمطية فوق الصورة النمطية في التصوير الاستشراقي. تبدو الصين هنا لا زمنية، تفتقد أي حس بالتواصل مع المراحل التاريخية. ولكونه نشر عام 1931، فإن الحروب والإشاعات التي دارت حول تلك الحروب كان يمكن أن تكون نتيجة للانزياحات التي أنتجتها الانتفاضة الشعبية لتشيانغ كاي تشيك، لكن ذلك لا يذكر، أو يجري تعيينه، ويعبر عنه وكأنه من عناصر الطبيعة مثل الفيضان والجائحة المرضية، التي سببها الجراد، وهما الأمران اللذان شكلا مظهراً أساسياً من مظاهر تطور الحبكة. إن القصة تركز على أسلوب حياة الفلاح وانغ لونغ ومواطنته أو لان، العبدة السابقة التي كانت تعمل بالسخرة، والتي تزوجها فيما بعد. قد يكون هذان الفلاحان مرتبطين بالأرض والصراع من أجل لقمة العيش، ومن ثمّ يمكن النظر إليهما كمثال كوني إلى حد ما، لكنهما يبدوان بعيدين تماماً وفي عزلة يصعب اختراقها. ونحن نلاحظ في الكتاب، أكثر من الفيلم، البرود وخلق مسافة شخصية، وحساب العلاقات الإنسانية بأعصاب باردة لا مشاعر فيها، هي من طبيعة الشخصيات، وليست ناشئة فقط عن الظروف. من هنا لا يمكن رد الإحساس بالفخر لولادة أول ابن إلى العاطفة الأبوية، فالأطفال يصبحون مجرد زوائد منسية بعد الولادة؛ كما أن المرأة البطلة التي تتحمل كل العمل الذي يلقى على عاتقها، بنبل لا يمكن أن تخطئه العين، تتحول إلى جارية؛ وأخيراً فإن ابن أخي وانغ لونغ يخون عمه؛ ويتآمر

عليه أبناؤه في شيخوخته. هناك قدر من البهيمية في الفقر الطاحن الذي يبدأ به وانغ لونغ وأو لان حياتهما الزوجية، ومع ذلك فإن هذه البهيمية تستمر. يتحمل الزوجان التقلبات جميعها التي تمر بها الصين، لكن الحظ يحالفهما فيصعدان السلم الاجتماعي الصيني. ليس هناك بالطبع مظاهر تعويضية لصورة المجتمع الصيني، فهي جميعاً ذات طبيعة بهيمية فاسدة، منحطة أرضية أو تسعى إلى الحصول على المزيد من الثروة والانغماس في متعة تبذير المال على الأفيون والجواري، عندما يحصل الواحد منهم على الثروة. العمل الآخر الذي يمكن مقارنته بـ **الأرض الطيبة** هو فيلم جون فورد **عناقيد الغضب** Grapes of Wrath (1940). هناك عناصر كثيرة يمكن مقارنتها في الفيلمين، لكن عائلة جود Joad في **عناقيد الغضب** تحوز وضعاً من النبالة الرمزية لأنهم «نحن»، بشر كاملون وإنسانيون. عندما تقول الجدة جود «نحن الشعب» فإنها تتلفظ بعبارة خاصة لا تعني ولا يمكن أن تعني وانغ لونغ وأو لان، لأن ما يحرك أوتار قلوبنا أنهما يبدوان خارج دائرة معرفتنا» وأنهما ليسا من «شعبنا»، فهما مسجونان في دائرة الآخر الأبدي الذي يمثلانه، أي الشرق. ارتبطت هوليوود بعلاقة قوية مع الصين التبشيرية، فقد حصل غريغوري بيك Gregory Peck على جائزة الأوسكار عن دوره كراهب كاثوليكي ملتزم لا يهتم كثيراً بآخرية الصين في فيلم **مفاتيح المملكة** Keys of the Kingdom (1944). كما حصلت هوليوود على الأوسكار أيضاً عن فيلم **فندق السعادة السادسة** Inn of the Sixth Happiness (1958) حيث تلعب إنغريد بيرغمان دور المبشرة غلاديس إيلوارد. في جميع هذه الأفلام، تصور الصين على أنها قاسية، مستبدة، تكبلها التقاليد، غارقة في الفوضى، فاسدة و«كومة من الأنقاض على حافة العالم» – كما صورها هيردر – تقاوم التغيير والغرب على الدوام.

عندما هاجر الصينيون إلى المجتمعات الغربية لم يكن الحي الصيني موضع سكن المهرجين الذين يثيرون الضحك، أو عامل المصبغة الذي يتحدث إنجليزية مبسطة فقط. لقد أصبح الحي الصيني، تقليدياً وبدءاً من آرثر كونان دويل وصولاً إلى ساكس راهومر Sax Rahomer، معقل التميز واللامساواة، والتهديد الكامن. إنه المكان الذي تتجسد فيه القسوة والرغبة في الأذى التي تميز الصينيين؛ أي فو مانتشو، الذي يعني اسمه «الخطر الأصفر»، ويسعى إلى تأسيس «إمبراطورية الجنس الأصفر العالمية». تعمل قسوة فو مانتشو عديمة الشفقة على إحياء استعارة غاليوته بيريرا Galeote Pereira التي ظهرت لأول مرة في القرن السادس عشر، والتي تعتمد على استعارة جحافل المغول وماركو بولو، وهي تشير إلى بدايات التمثيل الغربي للصين. وكما يلاحظ سبينس «فمع فو مانتشو أخذت صورة الصيني الشرير شكلاً كونياً نهائياً لا يزول»(39). في سلسلة أفلام فو مانتشو، التي أنتجتها شركة هامر للإنتاج السينمائي، تمكن المعرفة القديمة فو مانتشو، «القاسي، متحجر القلب، وأكثر الأشخاص الأشرار في العالم خطراً»، من قهر الغرب. في فيلم وجه فو مانتشو The Face of Fu Manchu (1965)، توصف المعرفة الخاصة التي يسعى فو مانتشو للحصول عليها بأنها في الوقت نفسه «خشخاش المرتفعات السوداء Black Hill Poppy» و«سر الحياة الكونية»: فبالإمكان استخدامها، من ناحية، لتدمير الغرب، ومن الناحية الأخرى يمكن للشرق الشرير أن يحصل منها على الحياة الأبدية. لكن فو مانتشو لا يستطيع الحصول على المعرفة بنفسه – رغم كونه من التيبت، إذ أنه لا يستطيع أن يتكلم اللغة الأصلية؛ ومع أن المعرفة نفسها أصلها من التيبت فإن حارس هذه المعرفة وحاميها خبير غربي يعمل في متحف الدراسات الشرقية. هكذا تعيد السينما ترديد الرسالة التي بثها الاستشراق: فالغرب وحده هو

الذي يعرف، وهو يعلم الأصالة الحقيقية للشرق؛ كما أن أسرار الشرق أمينة في أيدي الغرب في الوقت الذي يصعب ائتمان الشرق على هذه الأسرار. وفي نهاية الفيلم نسمع صوت الدالاي لاما الممتن يشكر «جهود الأجنبي التي لا تكل» في احتواء شر فو مانتشو والحفاظ على المعرفة القاتلة في أيد أمينة. ومما يجدر ذكره في هذا السياق أنه في الأفلام التي ذكرناها جميعاً يلعب دور الشخصيات الشرقية الرئيسية ممثلون من الجنس الأبيض يقدمون لنا، بصورة مناسبة تماماً، تمثيلاً للتمثيل. جتى تشارلي تشان، المحقق الشرقي الغامض، لم يقم بدوره ممثل صيني، وقد قام بدور هذه الشخصية السينمائية الشهيرة في معظم الأحيان والتر أولاند Walter Oland. كما لعب دوره في عدد من الأفلام جون كاراداين John Carradine الذي صنع ابنه ديفيد كاراداين مجده من إعادة تدوير الصورة الاستشراقية في سلسلة الحلقات التلفزيونية كونغ فو وكونغ فو: **الأسطورة تستمر**. إن الحي الصيني، حيث تعيش الشرور الصينية القديمة جميعاً والفساد الأخلاقي الذي لا يزول، موجود في قلب «المدينة» وهو «المكان» الذي تدور فيه أحداث كونغ فو: **الأسطورة تستمر**.

تمثل المعرفة القديمة وقوتها المشكلة في نزهة حديثة أخرى إلى الشرق. ففي فيلم علاء الدين Aladdin (1992) ينبغي ترويض «قوى الجني الكونية الهائلة» وجعلها في خدمة أمريكا. إن علاء الدين هو الشخصية الأكثر عنفاً ثقافياً في صور ديزني المتحركة، ففي بداية الفيلم يطلق على بطلنا ببساطة اسم علاء الدين، خادم الله، لكن في نهاية القصة، وبعد أن يعي الحقيقة ويدرك الجمال، يقول: «ادعوني فقط آل Al». إن الشيء الوحيد الذي يميز في النهاية علاء الدين عن أي صبي أبيض، من الغرب الأوسط في الولايات المتحدة، هو بشرته الغامقة قليلاً. إن الفيلم غارق في الرؤية

الاستشراقية، فالأشخاص الأخيار جميعهم حليقو الوجوه، فيما الأشرار جميعاً يغطي الشعر وجوههم كما هم الأشخاص الشرقيون والأشرار في العادة. تزدحم الشوارع بالعرب الذين يتقايضون فيما بينهم، وكذلك بفقراء الهنود وزهادهم، فبلاد العرب هي أرض العجيب والغريب. تصور النساء على أنهن مثيرات للشهوة، وهن يتجولن في المكان مرتديات أقل قدر من الملابس التي لا تستر أجساد الحريم. ورغم أن الجني سجين في العالم العربي، فهو لا يعرف سوى الثقافة الغربية، ويصدح صوته بما ينطق بالتحيزات الاستشراقية جميعها:

جئت من أرض، من مكان بعيد تتجول فيه قوافل الجمال؛
حيث يقطعون أذنك إذا لم يرتاحوا لرؤيتك؛
إنهم برابرة، لكن انتبه، إنها بلادي.

وقد استجابت شركة ديزني للاحتجاجات العربية – الأميركية بتغيير السطر الأخير في نسخة الفيديو التي أنتجتها للفيلم. ولا يعد هذا الأمر تنازلاً كبيراً، في الوقت الذي يعبر فيه الفيلم عن القوة الفاقعة التي تعادل البربرية في السطر المحذوف، فالعقاب شديد القسوة والعنف الذي يوقع بالضحية تنفيذاً لنزوات الطاغية بربرية لا تحتاج كلاماً يصفها، إذ يمكن تمييزها وتبينها بسهولة؛ وهذا ما يجعل الصور النمطية تحيا وتواصل عيشها. مثلها مثل الطاقة النووية، فإن قوة الجني يمكن استخدامها لأغراض شريرة كما يوضح لنا جعفر عندما يصبح أقوى ساحر على وجه البسيطة. مخموراً بقوته العظيمة، التي امتلكها أخيراً، يتحول جعفر إلى طاقة سوداء خالصة تساوي في قوتها وفعاليتها الطاقة النووية! ولا تتحرر المعرفة والقوة لدى الجني ولا تستخدمان في سبل الخير إلا عندما تتعلمن secularized القصة، ويجري حذف الله وإدخال آل في الحبكة، ويتحول علاء الدين وياسمين

إلى مواطنين أمريكيين صالحين. وهنا يستطيع الجني:

«أن يحررنا - كما تشير قبعته السخيفة المضحكة - من سجن الثقافة الشرقية المقولبة في الفيلم ليدخلنا في بديلها المفضل كشكل من أشكال التمثيل الغربي. وهو قادر على إقناعنا أن العالم لم يصبح آمناً فقط بل إنه رحلة سياحية رائعة، غريب وعجيب في منظره لكنه غربي في تقاليده وقيمه؛ إنه باختصار، مكان عظيم تجب زيارته حتى ولو لم يكن مسموحاً لك العيش فيه»(40).

من خلال نشره واستخدامه للصور والاستعارات الاستشراقية، تمكن علاء الدين من تحقيق مهمة الاستشراق المعاصر - لقد حقق نهاية التاريخ عبر إعادة صياغة الشرق تماماً، وتحسينه، وتحقيق خلاصه، ومن ثمّ حذفه بصورة نهائية وعلى نحو شديد الفعالية. ليس علاء الدين منقطع الصلة فقط بالقصة الأصلية، بل هو مختلف بصورة جذرية عن النسخ السابقة المأخوذة عن ألف ليلة وليلة التي يستقي منها إنتاج شركة ديزني معظم الأحداث والصور. قبل أن تعثر هوليوود على سبب ومعنى لإدراج المتطرفين الإسلاميين في إنتاجها استخدمت شرق ألف ليلة وليلة بوصفه قصراً للرغبات وأرضاً للعجائب، وذلك لتحقيق متعة الهروب إلى العجيب والغريب. في تاريخ الإنتاج السينمائي، ظلت مناطق الشرق تتغير وتعاد صياغتها في برنامج الاهتمامات والموضات الغربية. بقي الشرق، على الدوام، نتاجاً من الصور المتنوعة يلعب دوراً محدداً، مثل دور الشرق العجيب الغريب، الذي لا يفصله تماماً عن المظاهر والأدوار الأخرى، أي الشرق البربري العنيف المتطرف؛ وهو أمر يتعلق بعملية الاختيار والتشديد الذي يقرره من يملكون السلطة في مجال هذا التقليد، أي الكتاب والفنانون في الغرب. هناك بالطبع بعض الأخلاقيات المحددة التي ينبغي تعلمها من النسختين السابقتين من لص

بغداد The Thief of Baghdad. يقترح فيلم راؤول وولش Raul Walsh، الذي أنتج عام 1924، أنه يمكن الحصول على السعادة ونسبة هذه السعادة إلى القرآن. أما نسخة عام 1940، التي أنجزها مايكل باويل Michael Powell وشركاؤه، فهي تدعو إلى الإصلاح السياسي. أبو Abu، اللص في القصة، صبي صغير يساعد الأمير الحقيقي في استعادة عرشه من الشرير جعفر. استطاع جعفر أن يغتصب العرش بسبب ابتعاد الأمير عن شعبه، لكن أبو يعالج هذا النقص بتمكين الفلاحين من القيام بثورة تعيد الأمير إلى عرشه. على النقيض من ذلك فإن الدرس الأخلاقي الوحيد الذي نتعلمه من علاء الدين هو الاحتضان الكامل للعصر الأمريكي Pax Americana. وعندما نقارن علاء الدين بجهود أخرى في الاقتباس عن ألف ليلة وليلة فإنه يبدو لنا بغيضاً من دون تردد. تستعيد أفلام سندباد، التي تستخدم طريقة راي هاري هاوسن في الصور الثابتة، المفعمة بالحركة، RAY Harryhausen Dynamation – رحلة السندباد السابعة The Seventh Voyage of Sindbad (1958)، ورحلة السندباد الذهبية The Golden Voyage of Sindbad (1974)، والسندباد وعين النمر Sindbad and the Eye of the Tiger (1977)– نكهة الثقافة والمجتمع الذي حصلت فيه أحداث القصة في الأصل من أجل بث رسالة أخلاقية. في فيلم رحلة السندباد الذهبية تبدو رحلة السندباد، الذي يحاول العثور على التميمة التي تمكنه من منع الأمير الشرير كورا Koura من الحصول على القوة المطلقة التي تمكنه من اغتصاب مدينة مارابيا الرائعة، رحلة اكتشاف الذات بالضرورة. ومع ذلك فإنه يمكن استخدام التميمة لغايات الخير أو الشر، وهدف السندباد هو التأكيد على ضرورة استخدامها لغايات الخير. وعندما يدعو السندباد الله فإنه يسعى إلى طلب هدايته لعمل الخير. بالنسبة له، فإن الإيمان هو اختيار واع، وكما يقول لصاحبه: «هناك

مثل قديم أؤمن به: اعقلها وتوكل.» وفي نهاية الرحلة يعيد تأكيد إيمانه، ويكتشف أن الحرية أكثر أهمية بكثير من الثروة. إنه، من ثمّ، يرفض أن يرتدي «تاج الثروات التي لا تعد ولا تحصى» ويعيدها لصاحبها الأصلي قائلاً: «ألم يرزقني الله بهذه الثروات من نبع الأبدية ذاتها لأجعل تاجها يستقر على رأسك؟».

في الوقت الذي ظلت فيه هوليوود تصور المسلمين والصينيين والهنود كمحتالين وأمراء حرب وإرهابيين، كان الشرق نفسه يصور كمكان عجيب غريب وبائس الحياة فيه رخيصة بلا قيمة، لكن المتع الحسية فيه متوافرة لا حصر لها. ومنذ ظهور فيلم **الشيخ** لفالنتينو Valentino (1921)، وما تلاه من أعمال، صورت الأراضي جميعها التي تقع شرق الغرب بوصفها حلبة لممارسة الجنس والانحراف الجنسي كذلك حيث النساء (والغلمان) مجرد أدوات سهلة لا صوت لها لتعترض. بدءاً من الأفلام التي ترتدي فيها الحريم أقل ما يمكن من الثياب وتزدحم بالطغاة القساة المقززين في **الليالي العربية** Arabian Nights (1942)، مروراً بالدغدغة التي تحدثها الرقصات التي تتم في المخيم في فيلم **كليوباترا** (1934 و1963)، والأمير العربي في **الحريم** Harem (1985) الذي يتاجر بالرقيق الأبيض، وصولاً إلى تصوير البغاء الرخيص والجزائر التي يفتك بها التفوئيد في **السماء التي تظللنا** The Sheltering Sky (1990) – تبدو قائمة الأفلام التي تحمل رسالة استشراقية قوية طويلة ومتنوعة. إن الشرق موجود هناك كمعيار للآخرية Otherness، كشاهد دائم على تفوق الحضارة الغربية وبرهان أبدي على هيمنة الغرب على كل ما ليس غرباً. إن كل قوانينهم وتقاليدهم وعاداتهم – بل مجتمعهم بأكمله يحتاج جرعة قوية من القيم الليبرالية الحرة الفاضلة والعتيقة للغرب. يختزل فيلم **قطار منتصف الليل** Midnight

Express الرسالة كلها. إنه يحكي قصة شاب أمريكي يدعى بيلي هايز الذي يقبض عليه وهو يحاول تهريب المخدرات في إسطنبول. ويقرر القضاة الأتراك أن يجعلوا منه عبرة للآخرين، ويحكم على بيلي بالسجن مدة ثلاثين عاماً. معظم مشاهد الفيلم تدور حول معاملة بيلي على أيدي حراس السجن الأتراك الذين يكونون ساديين كما شاهدنا في أفلام مثل **لوك ذو الأعصاب الباردة** Cool Hand Luke (1967) و**افتداء سجن شوشانك** Shawshank Redemption (1994)، فإن هذه المجموعة من حراس السجن تمثل الرجال القساة البرابرة الفعليين. أما **قطار منتصف الليل** فيعيد تصوير الطيف كله الذي يختزله مسلمو Saracens العصور الوسطى العنيفون القساة الذين لا يؤمن جانبهم. يستخدم الحراس كاستعارة تصور المجتمع التركي نفسه: فهم ليسوا أبناء حضارة يعتد بها، ولا يتحدرون من مجتمع يستحق اسم المجتمع. يقول بيلي للقاضي: «يتأسس مفهوم المجتمع على معنى العدل... لكنك لن تعرف ذلك أبداً». إن النظام القضائي التركي كله فاسد، كما يقول الرجل الإنجليزي الذي يقيم مع بيلي في السجن: «جميع المحامين هنا فاسدون. إنها خصيصة من خصائص المهنة... وإذا شكوا في أمانتك فإنهم سيلقون بك خارجاً»: الأتراك مخادعون بطبيعتهم» «كل شخص هنا يطعن الشخص الآخر في ظهره، هذا هو الانتقام التركي»: إنهم جميعاً مثليون جنسياً كذلك: «كل واحد منهم يفعلها عندما تسنح له الفرصة». في المقابل فإن بيلي ورفيقه الإنجليزي جيمي، وكلاهما محكوم عليه بتهمة تهريب المخدرات، بريئان، ويتمتعان بالعطف والرحمة الإنسانيين، وهما قويان أيضاً بالمقارنة مع رجال الشرطة الأتراك الجبناء والأغبياء إلى درجة أنهم لا يلاحظون هرب بيلي متخفياً في ملابس حارس. إن مشاعر بيلي التي يصرح بها للقاضي هي الحكم الذي

نستخلصه من الفيلم: «من المؤكد أن شعباً من الخنازير لا يأكل الخنازير... أنا أكرهك، أكره شعبك وناسك». لقد كان قطار منتصف الليل واحداً من الأفلام الأكثر تأثيراً في نهاية السبعينيات – إنه يحدد صورة تركيا ويمثلها إلى يومنا هذا.

يجري تلخيص فهم الشرق والوعي به كمكان للبهجة الحسية، وهو أمر منغرس عميقاً في النفس الغربية، بدقة في دون خوان من ماركو Don Juan de Marco (1995)، حيث يعتقد الشاب جوني، من كوينز في نيويورك، أنه دون خوان. إنه غير سعيد، يشعر بالضجر وخيبة الأمل من الحياة اليومية التي يعيشها، ويرغب في الانتحار. وهكذا تلعب الأساطير والأوهام التي يبنيها حول نفسه دور الفقاعة، ووسيلة للهروب من واقعه التعس، والقصص التي يرويها لميكلر، طبيبه النفسي، عن حياته المتخيلة هي أوهام استشراقية من الدرجة الأولى: فقد بيع مع العبيد في الجزيرة العربية حيث اشترته واحدة من زوجات السلطان الحاكم. وهو يعيش بين حريم السلطان لابساً كامرأة حيث يمارس الجنس مع زوجات السلطان، كل يوم لعامين متواصلين – وعددهن 1500 امرأة! وبعد عامين يمل دون خوان من النساء جميعهن ويهرب على متن سفينة، ويتصادف أن تقع السفينة فريسة عاصفة مدارية ويكون دون خوان الناجي الوحيد إذ تلقي به العاصفة إلى جزيرة في الصحراء تدعى إيروس، ويلتقي دونا أنّا أجمل امرأة رآها في حياته. إنهما يقعان في الحب من أول نظرة، ويعيشان على الشاطئ، ويقسمان لبعضهما أنهما سيظلان معاً إلى الأبد. لكن أنّا حين تعلم أنه مارس الحب مع 1500 امرأة تتركه، وهو الآن كسير القلب إلى حد أنه يرغب في الموت. في نهاية الفيلم، وبعد أن يشفى دون خوان من أوهامه، يذهب برفقة ميكلر وزوجته، إلى جزيرة الفردوس إيروس. وهناك وبعد أن يدرك ميكلر أن حياته فقدت النار

التي تؤججها وأصبحت رتيبة، تتقد شعلة العاطفة نحو زوجته التي كانت خبت منذ وقت طويل. ولكي ننتهي من الأوهام على نحو متميز، تكون دونا أنّا هناك على الشاطئ منتظرة إلى الأبد عودة دون خوان. يمثل الشرق، من ثمّ، لوحة مثالية يدرك من خلالها الغرب ذاته بصورة كاملة ويحقق احتياجاته. ففي نهاية القرن العشرين، يردد دون خوان من ماركو الرسائل الاستشراقية التي جرى بثها في بدايات القرن: إنها مشتقة، دون أدنى شك، وترجع صدى الرؤية الغرائبية لنهاية القرن التي نعثر عليها لدى بيار لوتي Pierrre Lotti الذي ألهمت قصصه عن الضجر والحرية الجنسية، في العوالم الشرقية، أجيالاً من الكتاب الفرنسيين، وجعلتهم يركزون نظرتهم Gaze على الشرق الغريب العجيب.

-5-

المستقبل ما بعد الحداثي

تبين لنا أن الاستشراق ما يزال حياً، بل شديد الحيوية، في الممارسة الثقافية المعاصرة، وقد جرى امتصاص جميع مجازاته الرئيسية في فكر الحداثة بسهولة وسلاسة. ورغم أنه ليس خطاباً متراصاً متناغماً، فإن الاستشراق بدا، على مدار التاريخ، ذا شخصية متسقة متماسكة. لقد اكتسب لحظات أسلوبية مختلفة، وحفل بتنوع في الآراء، وموضات ونقاط تركيز متغيرة. ومع ذلك، فقد أعاد صياغة نفسه ما بين مرحلة تاريخية وأخرى، من العصور الوسطى إلى «عصر الاستكشاف»، ومن عصر الأنوار إلى زمن الكولونيالية، ثم الحداثة، محافظاً، طوال هذا الوقت، على تمثيلاته المتواضع عليها لـ«الشرق» في رأس اهتمامات العقل الأوروبي. إن التنوع الذي نعثر عليه في الاستشراق شبيه، على سبيل المثال، بالأساليب المتنوعة التي نجدها في رسوم المستشرقين. ويمكن لنا بعد مشاهدة معرض «الاستشراق: من ديلاكروا إلى كليه» في نيوساوث ويلز بأستراليا»(1)، أن نميز ثماني مراحل أسلوبية مفتاحية، على الأقل، في رسم المستشرقين: الاستشراق الكلاسيكي، الشرق الممتد مترامي الأطراف، الشرق القديم، نموذج جيروم Gerome، الرومانطيقيون الجدد، الانطباعيون والرسامون في الهواء الطلق Plein Artists، والرمزيون والفنانون المزينون Decorators، والفنانون الطليعيون، والفن الكولونيالي. يفتتح المعرض بأعمال إنغريس Ingres وديلاكروا، التي تظهر كيف عمل التمثيل الكلاسيكي والرومانطيقي للشرق على إعادة استثمار الشرق بصورة متواصلة، وأخذه في اتجاهات أخرى من خلال

ابتداع أساليب جديدة ناجحة. إن أساليب الرسم تتغير، لكنها تتغير ضمن أطر وخطوط راسخة. بوصفه خطاباً عاماً للتمثيل، أخذ الاستشراق مساراً متماثلاً في التاريخ. ولهذا السبب، عملت أشكال الفن الخطابية وقنوات التواصل في كل مرحلة على إعادة تدوير استعارات وصور أيقونية وأساطير معيارية محددة تجعل الماضي حاضراً وتحافظ على الاستشراق حياً وقادراً على القيام بوظيفته بصورة مستمرة.

في زمن ما بعد الكولونيالية، واصل الاستشراق دوره التقليدي المعهود في رسم صورة كاريكاتورية لحضارات آسيا، وفي فرض الصمت على هذه الحضارات. ويمكن أن نشهد فاعلية الاستشراق العملية في عدد من السلع الرائجة في زمن ما بعد الحداثة، وخصوصاً في ألعاب الحاسوب والأجهزة الإلكترونية، والكثير منها صمم استناداً إلى أفلام هوليوود. إن ألعاب الحاسوب، مثل: **إنشاء المستعمرات Colonization**، **والمستعمرة التجارية Merchant Colony**، **والإمبراطورية Empire**، **والمستوطنون The Settlers**، هي مستودع ما بعد حداثي لتقاليد عتيقة متوارثة في تمثيل العالم غير الغربي؛ إنها ببساطة تجتر الرؤية الأوروبية في القرن التاسع عشر، معيدة تغليفها لتكون صالحة للعب والمتعة في البيوت. فعلى سبيل المثال، تدعو لعبة **إنشاء المستعمرات**، من دون أن يكون في ذلك أي إحساس بالمفارقة، لاعبيها إلى مواصلة «تقاليد الحضارة وقيمها»، وتتحداهم أن يكون في مقدورهم «أن يستعمروا» الشعوب الغريبة الغبية من جديد «لخلق شعب جديد». أما **المستوطنون** فتصور آلهة ضجرين يبحثون عن المتعة من خلال اختطاف أشخاص ينتمون إلى الأعراق الآسيوية والمصرية القديمة. وينقل هؤلاء الأشخاص الذين ينتمون إلى تلك الشعوب إلى جزر عذراء لا يسكنها أحد لينشئوا مستعمرات ويتقاتلوا فيما بينهم! الألعاب الأخرى،

مثل الرحلة الحمراء الكبرى Big Red Adventure، وبوابة الموت Death Gate، تعيد استذكار ما يسمى «رحلات الاستكشاف». أما في أمير فارس Prince of Persia (الجزءان الأول والثاني) فنعثر على النساء الشرقيات المعياريات standard شبه العاريات، والوزير الشرير المعهود جعفر، وبطل فارسي أميركي الملامح والشخصية تماماً، يعتمر عمامة، ليقوم بإنقاذ الأميرة السجينة المعذبة. من هذه المصادر المعاصرة يلتقط الأطفال، من دون أن يبذلوا أي جهد، خيط الاستمرارية، ويزدردون تقليداً واسعاً ممتداً، وموقفاً يتضمن جسداً متماسكاً من الأفكار.

لا تجري إعادة التغليف المستمرة هذه للتمثيلات والصور في الألعاب فقط. بل إنها حاضرة أيضاً، من دون نقد أو وعي نقدي، في الأقراص الممغنطة التي تستخدم كوسائل تعليمية ترفيهية عملية. ورغم أن الغاية المفترضة لتكنولوجيا المعلومات هي إتاحة المعلومات للناس، فإن القدرة المحدودة للعملية الترفيهية التعليمية تدفع عملية الاختيار إلى نهاياتها القصوى. لهذا السبب، يعثر الاستشراق على صوته المعاصر في عملية الاختيار وكذلك في المضمون الفعلي. وفي الحقيقة، فإن مثل هذه الوسائل لا تسعى إلى إدامة التمثيل الاستشراقي فقط، بل إلى تعزيز العملية الاستشراقية وتطويرها بطرق ووسائل جديدة. تقوم الموسوعات التي تباع على هيئة أقراص ممغنطة ووسائط متعددة، مثل: Microsoft Bookshelf، وMicrosoft Encarta، وCompton Interactive Encyclopaedia، و Hutchinson History Library، وDorling Kindersley–s History of the World، بتنقية التاريخ بعدسة أمريكية. يولد السوق شديد الفاعلية لمثل هذه المنتجات نوعاً من استعراض المحتوى الذي يعمل على تصنيف التاريخ والتمثيلات كلها بوصفها انعكاساً لنفسها. ومن هنا فإن ثقافات العالم

جميعها، بما فيها معظم تلك الثقافات الخاصة بأوروبا، تصور من منظور التجربة الأمريكية وفي ضوئها، بحيث تمثل تلك التجربة أوج الحضارات الإنسانية كلها. يتعرض النموذج القديم للتقدم الخطي المطرد، من الكهف إلى زمن الرجل الأبيض، إلى تغير طفيف يكون فيه الرجل الأبيض خريج إدارة الأعمال في جامعة هارفارد على قمة شجرة التطور لا النمط العملي الذي يمثله خريج أكسفورد.

في Microsoft Bookshelf، على سبيل المثال، يصبح العالم كله مجرد ملحق بالحضارة الأمريكية. كما أن الموسوعة والتقويم، اللذين هما جزء من العرض الخاص بالمجموعة المذكورة، يكثران، إلى حد بعيد، من الإشارة إلى التاريخ والمجتمع والإنتاج الأدبي والثقافي الأمريكي – في الوقت الذي يشار فيه إلى تاريخ بقية البشر وثقافاتهم وحضاراتهم بصورة ثانوية، بوصفها فرعية، في إلماحات مختصرة للغاية. وهكذا تجري الإشارة إلى الإسلام في بضع مئات من الكلمات؛ ويخصص لمحمد أقل من فقرة تدعي أن «الإسلام قد حفل خلال حياة محمد بما لا يحصى من الأساطير والتقاليد الموروثة». بدأ مشعل الحضارة مسيرته في أوروبا وامتد غرباً في اتجاه أمريكا. وفيما نحن نتحرك قدماً في صفحات التقويم نغوص عميقاً في الأسباب والظروف التي أدت بالضرورة إلى تأسيس الولايات المتحدة الأمريكية؛ وعندما يستكمل التقويم عرض تلك الأسباب فإنه يستغرق، من دون كلل، في شرح الأمور المتعلقة بالولايات المتحدة والحساسيات الخاصة بها، وما حدث ضمنها ولمواطنيها. موسوعة دورلنغ كندرسلي لتاريخ العالم Dorling Kindersley—s History of the World تمارس شكلاً مماثلاً من أشكال الاستشراق(2)، فهي بدءاً من نهاية الحرب العالمية الثانية تصور العالم كله من خلال منظور أمريكا للحرب الباردة. إن التاريخ الحديث، من ثمّ، ينقسم إلى المعركة الأيديولوجية بين

الديموقراطية الأمريكية، بما تتضمنه من حرية تعتق البشر وتحررهم، وبين عدوها المتمثل في الأيديولوجية الشيوعية الجاهلة، التي تقوم الموسوعة بالتطرق إلى فشلها بتفصيل كبير. أما تاريخ آسيا فيتم النظر إليه من خلال الاستشراق الأمريكي؛ فاليابان، على سبيل المثال، تظهر إلى الوجود بالتزامن مع وصول الكابتن بيري Captain Perry الذي يجبرها على الانفتاح على العالم ويوفر لها قوة الدفع اللازمة لتحقيق الإصلاح في حقبة الميجي Meiji Reform، والتخلص من الحكم غير الشعبي للشوغَن Shogunate. ما يقال لنا هنا، هو أن جوهر الإصلاح في حكم الميجي يتمثل في تبني المعايير والتكنولوجيا الغربية وتطبيقها في اليابان. الموضع الآخر الذي يتم فيه ذكر اليابان في العصور الحديثة هو المواجهة التي حصلت بين أمريكا واليابان في المحيط الهادي خلال الحرب العالمية الثانية. وكانت نتيجة تلك المعركة حصول بلدان جنوب شرق آسيا جميعها أخيراً على استقلالها من الحكم الأوروبي (ولم يلعب السكان الأصليون لتلك البلدان أي دور في الحصول على استقلالهم!)، مع ذكر عابر أن الفلبين كانت خاضعة لحكم الولايات المتحدة وقد حصلت على استقلالها فقط عام 1947. بعد هزيمتها تبنت اليابان الديموقراطية تحت وصاية المنتصر. تجري الإشارة إلى آسيا في العالم الحديث من خلال التطرق إلى حرب فيتنام والهند الماوية. فيما يتعلق بالصين نقرأ أنها تحولت من الماوية الشعبية إلى حكم الاستبداد الشيوعي بعد حركة **القفزة العظيمة إلى الأمام** The Great Leap Forward والثورة الثقافية. لكن بعد وفاة ماو قرر القادة الشيوعيون في الصين «البحث عن الأفكار والمال من الولايات المتحدة واليابان ودول أخرى»، إذ اعتقدوا أنه من المسموح «أن يشتري الشعب البضائع وتحسين نوعية حياته من خلال إقامة المشاريع الخاصة». أما حرب فيتنام فهي ذات صلة بأمريكا لأن 58 ألف أمريكي

ماتوا فيها بين عامي 1961 و1973 وقد تسببت في نشوء حركة معارضة معادية للحرب في الولايات المتحدة – وكل ما يتعلق بتمثيل الحرب يدور حول التجربة الأمريكية التي يتركز تأويل حضورها على ضرورة مقاومة الشيوعية. فيما يتصل بالإسلام فإن وظيفته الوحيدة المفيدة تتمثل في توفير النفط الرخيص للولايات المتحدة؛ لهذا فإن «النفط والإسلام» هما مقولة تصنيفية موحدة تعمل على تحويل الصور النمطية العرقية جميعها في الاستشراق الكلاسيكي إلى أكثر التعبيرات المعاصرة الخاصة بالصور النمطية خبثاً. ومن ثمّ، فإن مرحلة جديدة قد حلت لتعيد صناعة الشرق موفرة أيديولوجية قوية صارخة تعرض بوصفها تاريخاً ومعرفة. يمكن تقسيم التاريخ إلى مراحل الاستشراق الذي يزدهر من خلال قدرته المتنوعة على توفير أي تفسير يحتاجه [الغرب] في فترة محددة من الزمن. إن للشرق تاريخاً يتم اختزاله في «التقليد» المتعارف عليه بوصفه فرضية غير قابلة للتحول، لا تتمتع بالمرونة، وتتم إعادة روايتها كتاريخ يتخلل النقد الأيديولوجي القاسي للوعي والإدراك الغربيين. باختصار، فقد استعيد الاستشراق بكل خصائصه العرقية المتكبرة التي تنضح بحس التفوق.

تعد العولمة واحداً من المظاهر الأساسية لزمان ما بعد الحداثة، فعالم ما بعد الحداثة يتسم بتقلص الحدود وتراجعها، والاتصالات السريعة، والثقافة الشعبية العامة التي تنتشر في أرجاء الكرة الأرضية. وقد أصبحت هذه الكرة سوقاً عامة هائلة تعمل فيها صناعة الترفيه الغربية بوعي على ابتداع المنتجات ليقوم الجمهور باستهلاكها، مقلصة الغرب والشرق في الآن نفسه. إنه كذلك عالم تهيمن عليه قوة عظمى وحيدة؛ عالم حلت فيه السياسات الإمبريالية الجديدة لتلك القوة العظمى المتفردة محل الاستعمار الأوروبي القديم. في مثل هذا العالم تحول الاستشراق إلى تعبير عن القوة

المعولمة التي أصبحت وسيلة لممارسة القوة واحتواء التهديدات المتصورة لهذه القوة، في الآن نفسه. وكما بينت في الفصل الرابع، فقد ظهر الرمز الأيقوني لـ«الإرهابي العربي» كتمثيل عام للإسلام، على سبيل المثال، ونتاج مباشر للتهديدات والتخوفات التي شكلها الإسلام بالنسبة لأمريكا. إنه رد فعل ذو طابع تمثيلي Representational على الارتفاع قصير الأمد لأسعار النفط، وعلى الثورة الإيرانية، وللصحوة الثقافية العامة في العالم الإسلامي، والأنشطة الخاصة بالحلفاء البديلين الذين تحولوا إلى أعداء ذوي طبيعة شيطانية. غطت هذه الأحداث الفترة التي تبخرت فيها «الكتلة الشيوعية». وقد جرى في الحال ملء الفراغ، الذي خلقته الحاجة لاحتضان شعوب روسيا وشرق أوروبا، الذين افتدوا واستعيدوا بسخاء، بأية حساسية متزايدة لخطر قديم يهدد الهيمنة السياسية والثقافية الأمريكية التي لا جدال بشأنها. أصبح الاستشراق، كبحث متخصص وممارسة اجتماعية، شريكاً متواطئاً في جولة جديدة من شيطنة الإسلام والأصولية الإسلامية، من خلال ضخ الحياة في الصور النمطية، التي استعملت منذ قرون بعيدة، واستبدال الكلاشينكوف وصاروخ ستينجر بالسيف المعقوف.

واجهت اليابان أيضاً عملية مشابهة من عمليات الاستشراق. وبالطريقة نفسها التي رأى فيها العالم المسيحي الإسلام بوصفه «مشكلة» في بداية الألفية، تواجه أمريكا «مشكلة اليابان» في نهاية الألفية. في كلا الحالتين فإن عملية التمثيل تنطوي على «مشكلة» وتحاول معالجتها. فرغم أن اليابان لم تكن في يوم من الأيام مستعمرة غربية، فقد عملت بشراسة على طرد الإرساليات التبشيرية واحتوت بحزم التجار والدبلوماسيين الأوروبيين. وهكذا نظر إلى اليابان، مثلها مثل بقية الشرق، وبصورة تقليدية متعارف عليها، بوصفها ثقافة غريبة عجيبة، فهي أرض فتيات الجيشا؛ كما كانت

اليابان موضع إعجاب بسبب جمالياتها (الحدائق الرائعة الخلابة، وطرزها المعمارية المثيرة للاستغراب، ومسرح الكابوكي العجيب، واحتفالات شرب الشاي المضحكة)، كما كانت مصدر خوف لتقاليد القتل والإعدام (الساموراي، البوشيدو، والنينجا، والكاميكاز). لقد صور اليابانيون أنفسهم بأنهم بلا عواطف، يشبهون الإنسان الآلي، منغلقون على روحية الزن، التي يعتنقونها، وعلى نزوعهم الجمالي الخاص بإنهاء حياتهم بأيديهم. ومع ذلك، وعلى النقيض من بقية بلدان الشرق، اكتشفت اليابان ماضيها الخاص. لقد ظلت الأبحاث والدراسات اليابانية، إلى حد كبير، بأيدي اليابانيين ولم يستطع الغرب ممارسة ذلك النوع من السلطة والتفوق اللذين عدهما أمراً مفروغاً منه في حالة الإسلام والهند والصين. ورغم هزيمة اليابان وتقاليدها التاريخية في الذروة القيامية للحرب العالمية الثانية، لم يولد ذلك أية مشكلة طالما أن اليابان أخذت على عاتقها تقليد الغرب، وامتصاص معرفة الغرب التكنولوجية واجترارها، واستعارة الأفكار الغربية وإعادة تأويلها. لقد ظلت أليفة ومحتواة. وفرت اليابان استعراضاً حياً للتطور الخطي للتاريخ في اتجاه الذروة التي بلغها الغرب، وبرهنت مجدداً على تفوق الغرب. كانت اليابان هي من قال «بلى» للحاجات الغربية. لكن، وكما يوحي عنوان كتاب شينتارو ايشيهارا المهم، فإن تلك اليابان لم تعد موجودة؛ وبدلاً من تلك التي كانت فإن لدينا **اليابان التي تستطيع قول لا**(3). إنها يابان جديدة تحتفل بالقيم الآسيوية، وعلى الرغم من النكسات الاقتصادية العابرة فإنها تثق بمستقبلها الخاص. علاوة على ذلك، فإن اليابان المتقدمة تكنولوجيا هي التي «طبعت: تلك التكنولوجيا «بطابع اليابان». «وإذا كان المستقبل تكنولوجياً»، كما يلاحظ ديفيد مورلي وكيفن روبنز، «فقد أصبحت التكنولوجيا يابانية»، فإن القياس المنطقي يقول لنا إن

المستقبل ياباني أيضاً. سوف تكون حقبة ما بعد الحداثة موسومة بميسم البحر الهادي، واليابان هي المستقبل، وهو مستقبل يبدو صاعداً وسوف يحل محل الحداثة الغربية(4). فجأة، أصبحت اليابان «مشكلة» وتهديداً بالخطر. ومن هنا فإن تمثيلات اليابان الآن تتلون بالأسود بصورة قطعية.

إننا ننتقل من مرحلة بيت الشاي في ضوء قمر آب Teahouse of the August Moon (1956)، حيث يلعب مارلون براندو دوز الياباني الجذاب الذي يعمل وسيطاً ومترجماً للأمريكان المنتصرين وأساتذة إعادة البناء Reconstruction. على الأمريكان الأبرياء حسني النية أن يكونوا أوصياء على التقاليد اليابانية العتيقة، التي يبدو أنها تدور في المجمل حول بيت فتيات الجيشا، وأن يعيدوا صياغة تلك التقاليد لتتوافق ومعاني الحداثة المقبولة. إن الشخصية التي يلعب براندو دورها في الفيلم هي شخصية ماكرة بارعة في تصرفاتها، لكنها في النهاية شخصية وغد مرح. في أفلام مطر أسود Black Rain (1989)، حيث يسعى ياباني شرير إلى إغراق أمريكا بالدولارات المزيفة، والشمس عند الشروق Rising Sun (1993) الذي ينضح بعرقية فاقعة، ويحتل فيه الشرير الرئيسي في الفيلم إيدي ساكامورا، الذي يعمل مديراً تنفيذياً لإحدى الشركات اليابانية، مكانة تتأرجح بين رجل الأعمال والمجرم؛ في هذه الأفلام يمنح اليابانيون وجهاً آخر من المعالجة الاستشراقية الكلاسيكية المعروفة. توفر لنا واحدة من حلقات المسلسل الشهير لوس أنجيلوس LA Law خطاباً كاملاً عن «مشكلة: اليابان». إنها تدور حول وضع ثلاثة من المدراء التنفيذيين الأمريكان الذين قامت مؤسسة يابانية بشراء شركتهم مؤكدة لهم أنهم سوف يظلون في مناصبهم، ليجدوا أنفسهم وقد همشوا ثم طردوا من عملهم. ولكي يربح المحامي الأمريكي الأسود القضية ينصحه زميله الهسباني بأن عليه فقط أن يلعب

ورقة التمييز العرقي. وهكذا يقوم المحامي بتبيان الاختلاف الداخلي للثقافة اليابانية وأنها في مجملها لا تتمتع بالمرونة، فعلى العاملين أن يعتنقوا الثقافة اليابانية، كما أن هذه الثقافة لا مكان فيها للمرأة العاملة. وفي النهاية يستطيع المحامي الأسود أن يستميل المحلفين بطلبه العاري شديد الوضوح أن يشعروا بالخوف من خطر اجتياح الجنس الأصفر الذي يشعر بالتفوق والتمييز العرقي ضد الآخرين؛ ذلك الجنس الذي يقوم بشراء الأراضي جميعها في لوس أنجيلوس ويهدد بمحو الحضارة التي نعرفها ونعيش بين ظهرانيها. يقول محامي لوس أنجيلوس: «لقد ربحنا»، حامياً موكليه من الخسارة التي كانت ستصيبهم.

يتم تشخيص التهديد الياباني - أي الإخلاص المهووس، على طريقة الإنسان الآلي، لفكرة الهيمنة واجتياح الثقافة الأمريكية - من خلال شريدر Shredder الشرير في فيلم الكرتون **سلاحف النينجا** Teenage Mutanat Ninja Turtles. إنه يعيش في أنابيب شبكات الصرف الصحي، وما لم توقفه سلاحف النينجا المحبة للبيتزا، وجميعها أميركية، عند حده فسوف يتعلم مهارة سلاحف النينجا في القتال ويتحرك مثل شبح لينخر الحضارة الأمريكية ويقوضها من الداخل. يستند هذا النوع من التمثيلات إلى «الخوف من كون اختلاف اليابان، الذي لا يمكن اختزاله، سيظل غريباً، وغير قابل للاختراق، بالنسبة للعقل الغربي ونزوعه إلى النظر إلى نفسه بوصفه عقلاً كونياً. وهو أيضا خوف من أن الثقافة الغربية قد تتعرض للهزيمة على يدي الآخر الشرقي(5). قاد هذا الجمع بين الخوف و«المشكلة التي تمثلها اليابان» إلى نوع جديد مختلف من الاستشراق: أي ما يمكن تسميته الاستشراق التكنولوجي Techno–Orientalism الذي يعمل، بتعبير توشيبا أوينو Toshiya Ueno، على «تشكيل اليابان وتقديمها بوصفها

«ثقافة بشر آلين»، وترى الياباني بوصفه «الآخر على هيئة إنسان آلي» بالنسبة للغرب(6). ويمكن تسويق هذه اليابان المختلقة من قبل الاستشراق التكنولوجي – إذ تصور بوصفها أرضاً لأفلام الصور المتحركة Manga، مثل غودزيلا، والأفلام العنيفة مثل تيتسو Tetsuo (1989)، وألعاب الفيديو، وكاميرات الفيديو، والهواتف النقالة المزودة بكاميرات تصوير الفيديو، وأجهزة الفاكس المتطورة التي تستقبل صور البورنو، وأجهزة التلفزيون، والحواسيب، والعمارات الذكية smart buildings، والقطارات السريعة Saturated Bullet Trains، والمدن المكتظة بالسكان – في روايات الخيال العلمي التي تدور حول لصوص الشبكة العنكبوتية Cyberpunk novels، مثل رواية وليام غيبسون Neuromancer والأفلام التي تتحدث عن المستقبل مثل Blade Runner (1982). «لكن هنا جانباً آخر»، كما يشير مورلي وروبنز:

«جانباً ممجوجاً وأكثر إثارة للاستياء، جانباً يحرض على التمييز العرقي بشراسة وعنف، يمثله هذا النوع من الاستشراق التكنولوجي. فربط التكنولوجيا بطبيعة اليابانيين Japaneseness، ووسمها بميسمهم، يخدم في تعزيز الصورة الشائعة لليابان بوصفها ثقافة باردة، لا تعير اهتماماً للبعد الإنساني الشخصي، فهي ثقافة الآلة، ذات طبيعة سلطوية، تفتقر إلى أي رابط عاطفي مع بقية العالم. ويوفر جيل الأوتاكو Otaku generation – أي «الأطفال والصبية الذين فقدوا اتصالهم بالحياة اليومية» بانغماسهم في واقع الكمبيوتر الافتراضي – رمزاً مناسباً لهذا الوضع...فهؤلاء الأطفال والصبية يصورون وكأنهم تخلقوا داخل الآلات؛ إنهم يمثلون صيغة من صيغ الوجود السبراني cybernetic التي يتخيلون ظهورها في المستقبل. وهذا يصنع لليابان صورة لا إنسانية، ففي اللاوعي السياسي والثقافي

للغرب تمثل اليابان صورة القوة التكنولوجية غير الإنسانية الجوفاء. إنها تمثل صورة التقدم الرأسمالي غير الطوباوية ذات الطابع الاغترابي. وهذا يثير في الآن نفسه البغض والحسد. إن اليابانيين هم كائنات غريبة بلا مشاعر تنتمي إلى كواكب أخرى؛ إنهم كائنات آلية على هيئة بشر cyborgs وكائنات مستنسخة replicants. لكن هناك شعوراً بأن هذه المخلوقات الآلية مناسبة أفضل للعيش في المستقبل. إن جيل الأوتاكو ينتسب إلى زمان ما بعد الحداثة. ولكي نستخدم عبارة بودريار Baudrillard، فإنه يبدو أن المستقبل سيكون مستقبل المجرات الصناعية(7).

تذكرنا صور الشرق الخاص باليابان، اللاإنساني، عديم الرحمة، المتسلط وهي امتداد منطقي لرؤية بيرل بك للصينيين بصور أخرى، خاصة بأزمنة بعيدة وتعود حتى إلى زمن ماركو بولو، تصف الأشرار الشرقيين عديمي الرحمة، باردي الأعصاب، الذين يضعون نصب أعينهم السيطرة على العالم. وعلى كل حال، فلم يكن هناك حاجة يوماً من الأيام لوجود منطق يلائم هذا الشرق النمطي، فأنواع الشرق المعروضة لم تنتظم يوماً في هذا الصرح الثابت المتحجر الذي لا يتغير. إن الشرق بلا عاطفة، ومهووس متطرف؛ متمرس في فنون القسوة والفجور، وهو في الآن نفسه عاجز؛ إنه قائم على روابط العائلة ومفهوم طاعة الأبناء للآباء، ويفتقر إلى الدفء العاطفي في العلاقات الإنسانية. إنه المكان الذي تسود فيه التقاليد البشعة والسلوك الذي قد يكون مضحكاً أو مهدداً أو مرعباً. فقط في بناء مثل هذا خاص بالمحاججة ومصمم للاستهلاك الفوري يمكن إدراج عدد لا يحصى من الناس والأشياء. إن هذه البنية الاستشراقية شاملة وقوية الذاكرة، قديمة ومألوفة ومنتعشة، ويمكن ضغطها وتكييفها في أشكال جديدة حسب ما تتطلبه الظروف. لكن التراكم الثابت يحدث في تدفقات متسلسلة، حيث

تحصل إعادة صياغة مرحلية الطابع للحظات راهنة خاصة بمكان محدد من الشرق من دون أن يؤدي ذلك، بصورة أو أخرى، إلى إبطال الأفكار التي كانت جزءاً من الماضي. يتحقق التماسك وامتلاك منطق داخلي خاص بسبب العلاقة التي تقوم بين الصور النمطية المستخدمة للتأثير على عملية التحول وغياب الخصوصية في الأمكنة الشرقية جميعها، جاعلة الأفكار السائدة عن شرق بعينه قابلة للاقتراض والتكييف لوصف شرق آخر. في عجائب الشرق، وهي بالتعريف غريبة ومدهشة، كل شيء ممكن. لهذا تنبثق صياغات جديدة للشرق خارجة من مستودع الفهم الاستشراقي المتفق عليه، حيث يجري تمثل هذه الصياغات واستقاؤها، عبر عملية التناضح الثقافي، من العديد من الخيوط والمواقع المتباينة. لا تلهم الأفكار المختلفة المتباينة، وربما المتعارضة، الخاصة بأي شرق، المحاججة، والتوجه النقدي، والتفكيك، بل التعزيز المتبادل البناء لتلك الأفكار فيما بينها. يحتفظ بالأفكار القديمة، في الوقت الذي تضاف فيه الظلال الفرقية الجديدة، فيما يزداد حجم ذخيرة تلك الأفكار وتتوسع. إن العملية داخلية تماماً، وهي تشكل جزءاً عضوياً من كيف نفكر «نحن» ونعقلن الأشياء، وهي الجزء اللاواعي من وعي الغرب، بحيث تولد معنى جديداً لمصطلح الغرب من دون أن يستطيع أحد ملاحظة ذلك تقريباً. في أزمنة ما بعد الحداثة جرت عولمة «الشرق»: تمت موضعته في كل مكان وأصبح بالإمكان شرقنته Orientalization في أي مكان، من منظور الطرف المهيمن الذي يعرف نفسه بأنه الغرب.

في إمكاننا، انطلاقاً مما سبق، أن نلحظ تشكل شرق جديد. كما أن أوروبا نفسها تحولت لتصبح شرقاً جديداً بالنسبة لأمريكا، إذ يمكننا أن نكتشف كيف أن عملية تمثيل أمريكا لأوروبا يرجّع صدى الأنماط التقليدية نفسها للاستشراق. فعلى سبيل المثال، يجري في الأفلام والمسلسلات

التلفزيونية الأمريكية شرقنة الشخصيات الإنجليزية. وكما يقدم الاستشراق الآخر غير الأوروبي شخصاً مقيداً تخنقه التقاليد والتاريخ، تحركه وتسيره الأشياء والتقاليد العتيقة، فإن لندن تقدم في الأفلام الأمريكية وكأنها تجمدت في التاريخ. في لندن التي يصورها فيلم مصيدة الأب Parent Trap (1998) تنتسب الشخصيات جميعها إلى الطبقة الراقية الغنية، وتبدو المدينة نفسها عتيقة تماماً، تقليدية و«عجيبة غريبة». وفي المسلسل الشهير فريزير Frasier الذي يقوم على كوميديا الموقف تتكلم دافني بلكنة يفترض أنها تشدد وتؤكد على عالم الإنجليز الكلاسيكي العتيق الذي مايزال تقليدياً. ففي مقابل شخصية فريزير الذكي اللماح، وشقيقه نايلز المتمدن مثله تماماً، لا تبدو دافني غبية فقط بل إنها لا تنتمي إلى عالمنا المعاصر، عاكسة الثقافة العتيقة للأصل الذي تنتمي إليه. أما الأشرار الإنجليز في فيلمي عصي على الموت Die Hard (1988) وعصي على الموت وشهوة الانتقام Die Hard With A Vengeance (1995) فهم يحملون صفات «الإرهابيين العرب»: يحركهم الطمع والانتقام، وهم شريرون وعنيفون بطبعهم لا يمتلكون ذرة واحدة من الحس الإنساني. وفي مسلسل الأصدقاء Friends التلفزيوني الشهير، تصور الحلقتان، اللتان تجري أحداثهما في لندن، المدينة من خلال استخدام الصور النمطية الشائعة فقط – كنيسة ويستمنستر، ساعة بيغ بن، برج لندن – للتشديد على أن لندن سجينة في نسيج الزمن. في إحدى هاتين الحلقتين يتزوج روس، الذي يمثل الشخصية الرئيسية، من صديقته الإنجليزية الجديدة، إميلي؛ وهي بالمقارنة مع النساء الثلاث الأخريات في المسلسل – ريتشيل ومونيكا وفيبي – اللواتي يمكن وصفهن بأنهن مجنونات لكنهن ظريفات، لا تمتلك أي سحر، حمقاء بلا أي لمحة ذكاء، تتكلم بلكنة مضحكة تذكرنا بلكنة دافني في فريزير. إن والديها المحتالين اللذين لا

يطاقان يحاولان استخدام حفل الزواج ليبتزا ما يقدران عليه من مال من جيوب والدي روس: يصف والد روس والد إميلي بأنه «لص»، «رجل وضيع رخيص». كما تبدو مدبرة منزل أهل إميلي طالعة للتو من القرن التاسع عشر؛ فهي تقول لفيبي: «أيها الشابة، ليست هذه الطريقة الصحيحة للحديث مع الناس في الهاتف. على المرء أن يعرف بنفسه أولاً، ثم يسأل فيما بعد عن الشخص الذي يريد أن يكلمه.» أما الكنيسة التي تريد إميلي أن يعقد قرانها فيها فقد تهدمت منذ زمن، لكن روس، وفي مشهد يمثل انطلاق رصاصة الرحمة، يقوم بإعادة بناء تلك الكنيسة شبه المهدمة ليقام حفل الزواج فيها. تبدو الرسالة هنا واضحة: إن إنجلترا عتيقة موغلة في الزمن، وهي مكان صغير غريب، يسكنه أناس لا يطاقون يتحدثون بلكنات مميزة، وهم بحاجة إلى جرعة قوية من الأمريكان المتفوقين عليهم تشفيهم من الغباء الذي يرزحون تحته. وقد وجدت الصحف البريطانية في هذا التمثيل الخاص بإنجلترا «أمراً مهيناً»، و«مقيتاً»: إنه يقوم بتقديم صورة مشرقنة لإنجلترا. نصادف سيناريو شبيهاً، يردد التمثيلات نفسها، في فيلم **الرجال الثلاثة والسيدة الصغيرة** The Three Men and A Little Lady (1990). في الفيلم لا يمكن ترك السيدة الصغيرة لقدرها المرعب إذ تربت في قصر ريفي بريطاني أرستوقراطي برعاية آبائها «الأمريكان» الثلاثة. لقد ساعدت مثل هذه التمثيلات الخاصة بالإنجليز، والتي تتضمن الصفات السلبية جميعها التي يشيعها الاستشراق، على تعريف الحركة والحرية والتفوق الطبيعي، التي تتسم بها الثقافة المهيمنة – أي الثقافة الأمريكية في هذه الحالة. وكما فعل الاستشراق في الماضي حين عمل على استنساب الأشكال السردية والحكايات واستدخلها في ثقافة الهيمنة، ينبغي الآن تكييف القصص الإنجليزية، والتاريخ كله وجميع أنواع الشرق الأخرى،

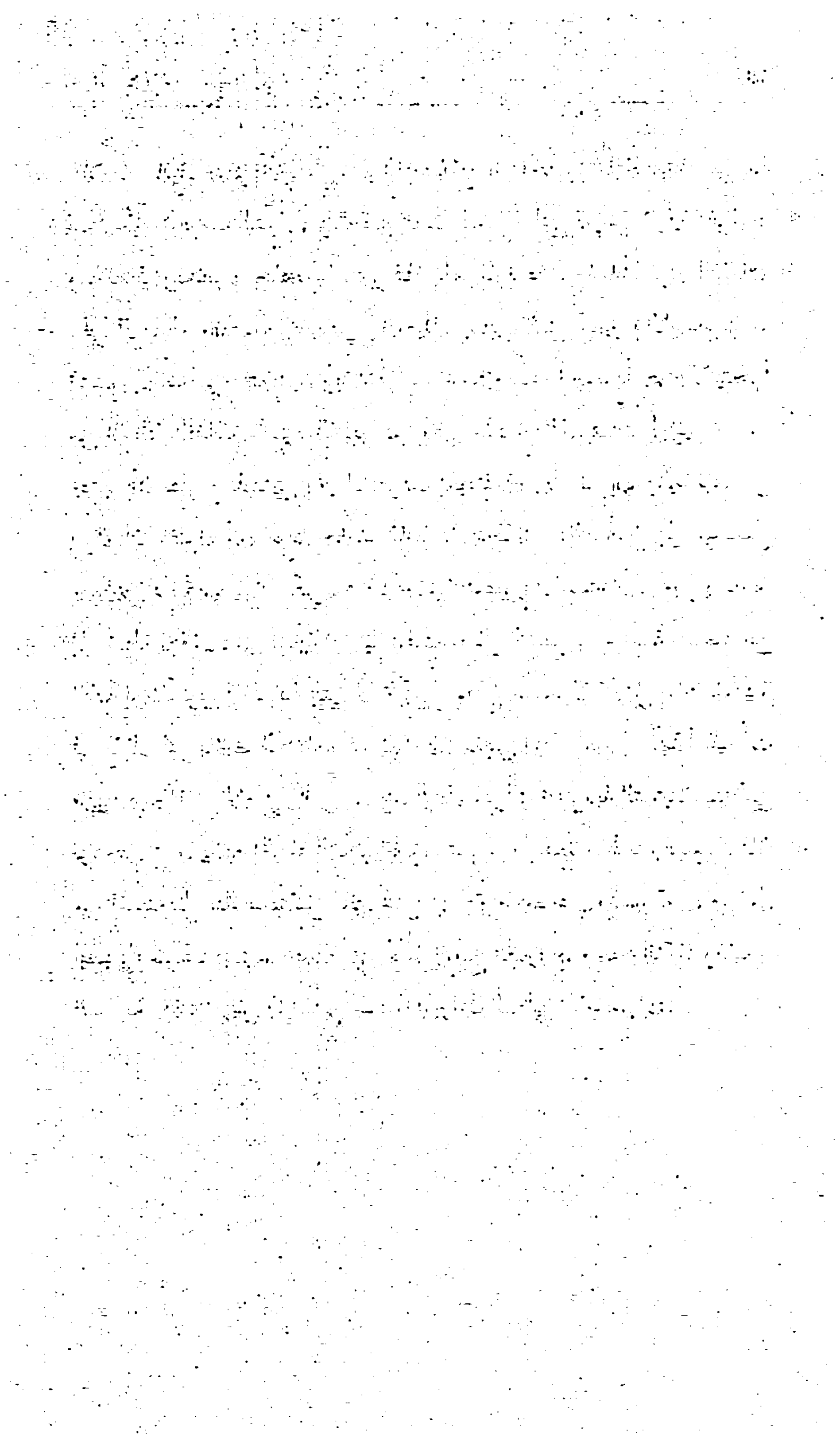
لكي يجري تثبيتها ضمن الثقافة المهيمنة ويشاهدها ممثلو تلك الثقافة، بغض النظر عن الضرر الذي يسببه ذلك لوحدة العمل الأدبي أو المنطق الذي يقبله العقل. لا يتعلق الأمر فقط بصنع حكايات مناسبة لرد الفعل الانعزالي الخاص بالثقافة الأمريكية. إن الاستشراق هو تعريف ذاتي بديل للثقافة المهيمنة بقدر ما يمثل تعميماً لاختلاف بعينه. صحيح أن التاريخ لن يبقى على حاله، فهو سوف يكتب وتعاد كتابته من وجهة نظر كل عصر – مصحوباً بكل المراجع الضرورية المتصلة بشروطه الاجتماعية، وكل الأفكار والمعتقدات والمكتسبات الخاصة به. على هذا النحو يصبح مفهوماً من قبل الناس الذين يعيشون ضمنه. لكن الاستشراق يعني أكثر من ذلك، فهو إعادة كتابة من خلال العملية غير المتناسبة للعلاقة التي يظل فيها طرف من طرفي العلاقة، وهو الشرقي، عالقاً، ومنفصلاً، وغير مسموع، رغم أن وصفه يمكن الواصف والطرف الذي يقوم بالتعريف من تحقيق حريته. في هذه العملية التي تسمى الاستشراق، وفي بنينتها Structuring، يصبح الواصف والموصوف مفهومين بقدر أقل، إذ يكونان مألوفين بقدر أكبر، وأقل قدرة على التواصل، نتيجة للصرح الذي تقوم هذه العملية بتشييده، أقصد الشرق.

تحتضن ما بعد الحداثة الاستشراق لأنه مصنوع من العديد من التقنيات المفضلة التي تنبني عليها ما بعد الحداثة نفسها. فإذا كانت ما بعد الحداثة لا تميز أي واقع بل مجرد مبدأ المتعة، فما الذي يمكن أن يكون أفضل كوسيلة وواسطة انتقال من عملية عملت على الدوام على تشييد أنواع الشرق جميعها بوصفها أماكن للمتعة الخاصة بـ«الأنا» وتعبيرها عن ذاتها؟ كان الاستشراق وسيلة لانتقال عملية الاستنساب المتخيل؛ وما بعد الحداثة تشجعنا جميعاً على بناء هويتنا الذاتية من خلال عملية استنساب اصطفائية

من التاريخ والثقافة الإنسانيين في المراحل كلها. من ناحية الوصف، عمل الاستشراق دوماً على استخدام المحاكاة الساخرة parody، والسخرية، والمعارضة pastiche، لكي يصغر من شأن من يصفهم أو يقوم بتخليق شياطين مخيفة؛ متمتعا بمزاج فكه أو مظلم. هذه البنية غير المنظمة، السائلة، التي يمتلكها الاستشراق، وقدرته على مراكمة التناقضات والجهل بالأشياء، تناسب تماماً مزاج ما بعد الحداثة. وفي نهاية المطاف، فإن الاستشراق هو نظام من التمثيلات، وتعبير طبيعي في عرف ما بعد الحداثيين الذين يجادلون أن التمثيل هو الشيء الوحيد الذي نمتلكه. لهذا السبب، تتقبل ما بعد الحداثة الاستشراق، بصورة ضمنية ومن دون نقاش، وتتفق مع تعريفه الخاص بوصفه التعبير الذي لا مفر منه عن كل ما هو ممكن. يمكن للاستشراق، كعملية محددة تحققت في الماضي، أن يكون موضوعاً للتفكيك؛ ويمكن أن يتلقى دفعة ما بعد حداثية بوصفه وظيفة للسرديات الواصفة metanarratives القديمة التي تجاوزناها وحلت محلها سرديات أخرى. لكن ما تم تفكيكه ليس سوى نسخة مقتطعة من النزعة الثقافية التي لم تزحزح مشروع الاستشراق من مكانه وعمله في الحاضر. إن كل التقاليد والمواضعات التي أشرت إليها في هذا الكتاب، بوصفها تنتمي للاستشراق، هي سمات ما بعد حداثية. هناك الآن أنا كاملة مخلقة ذاتياً، ولا مهرب. إننا نعود من ثمّ إلى السيدة بترفلاي، حيث يفضل الغرب اختيار الموت على التخلي عن قصر المتعة في الشرق، مستنداً في ذلك إلى أرضية جمالية، لأن ما بعد الحداثة هي بالضرورة ذات طبيعة جمالية. تسعى ما بعد الحداثة إذن إلى التخطيط الواعي، وتوسيع الاستشراق ومده في اتجاه أراض جديدة، بل إلى أنواع من الشرق جديدة. ليس النسيج الرابط في الاستشراق هو عدم مرونته الواعية ورؤيته الثابتة التي لا تتغير، فقط، فالاستشراق مبني من الخيال

المشيد لثقافة الغرب. إنه متنوع تنوع الثقافة الغربية نفسها؛ لهذا السبب استطاع الاستشراق كعملية العيش والحفاظ على وجوده في مكانه الأصلي الذي نشأ فيه، وظل مستخدماً كعمل من أعمال التغير وقابلية الاستمرار. الاستشراق ذاكرة، خيال وفائدة في الحاضر بوصفه عملية من عمليات التمثيل تقوم ببنينة المعرفة والمعلومات. على هذا النحو، لا يمكن النظر إلى الاستشراق كخطاب أكاديمي فقط، ؛ إنه خطاب ثقافي بالمعنى الواسع للتعبير، وهو ببساطة يمثل ما هو معروف وما يعامل بوصفه أمراً مفروغاً منه. على مستوى الثقافة الشعبية الشائعة، فإن الاستشراق شديد القوة وموجود في كل مكان. لذلك فإن الحديث عن نظريات المؤامرة جميعها، ومحاولات إيجاد علاقات سببية بين الحكومات والإمبراطورية وعمليات التجسس، تفشل جميعها في الإقناع. إن العلاقة السببية المباشرة، والكلام على جدول أعمال صريح، لا يمثلان الطريقة التي يعمل الاستشراق وفقها ويقوم بإنجاز مهمته. الاستشراق عمل ذو طبيعة داخلية، فطري ومتنوع. لقد كان هناك منذ زمن طويل، فهو استعداد وميل يشكل معنى الواقع نفسه بالنسبة للغرب. كما أنه الإصرار الذي يمثل جزءاً لا يتجزأ من عملية القبول غير الواعي الذي يجعل من الاستشراق عقبة وطريقاً مسدوداً. لا يستطيع أي من شعوب الشرق المتنوعة المشاركة في النقاش، أو إسماع صوته إذ يتوصل إلى فهم نفسه، من خلال الضجة التي تشكل خلفية شروط استقبال هذه الشعوب والتعرف على حساسياتها من قبل الشعوب الغربية. إذا كان الاستشراق عملاً واعياً من أعمال السببية الصريحة في حقل المعرفة والقوة فسوف يكون من الأسهل مواجهة الموضوع والتخلص منه. فقط من خلال الوعي بالتنوع اللاواعي ذي الطبيعة الداخلية، والموجود في كل مكان، للاستشراق ضمن وعي الغرب لنفسه، يمكن للمرء أن يجد

علاجاً شافياً. ينبغي أن يكون هذا العلاج انفتاحاً واعياً جديداً على ما تفكر فيه شعوب الشرق، والمجموعات البشرية التي تعيش شرق الغرب، وما تعرفه وتشعر به تجاه نفسها، وثقافتها، وتاريخها. علينا أن نرى الاتفاق على الأصالة والمصداقية بوصفها حيلة. ينبغي تقبل التغير والاستمرارية، التشويه والتحيز، التجديد وإعادة الصياغة، بوصفها جميعاً جزءاً لا يتجزأ من الفطنة الثقافية لجميع الشعوب. وفي هذه الحالة، هناك الكثير مما هو جدير أن يطرح للنقاش بين الشعوب المختلفة، بين الشرق والغرب، من دون أن يكون أي منها جامداً ثابتاً لا يتحرك. فللتوصل إلى مستقبل جماعي دائم ينبغي أن تكون هناك عملية تتجاوز الاستشراق. نحن بحاجة إلى محطة توقف، إلى نهاية لعملية أبقت بعض الشعوب سجينة سلسلة من الأفكار المكرورة المعادة التي لا يمكن الدفاع عنها. لا تتمثل هذه المحطة في تقبل التمثيلات الكلاسيكية للشرق، بغض النظر عن كونها أصبحت مهيبة مبجلة في لاوعي الغرب. وما لم يتم إدراك محدودية التمثيلات، التي تزدحم في ما يشبه الحفلة التنكرية، وتدعي أنها واقع، ما لم يتم فهمها، فإن من المستحيل بناء مستقبل قائم على الاحترام المتبادل وفهم قوي متبادل أيضاً. وسوف نستمر جميعاً في تحمل نتائج الصراع، وعدم الثقة، وتشويه السمعة، والتهميش التي هي جميعاً الميراث الفعلي للاستشراق.



الهوامش

الفصل الأول

1. Federici. S., -The God that Never Failed: the Origins and Crises of Western Civilization- in Silvia Federici (ed.), Enduring Western Civilisation (Westport, Connecticut: Praeger, 1995), p. 66.
2. Evidence to select Committee of the House of Commons (1781) vol. 37, p. 107.

الفصل الثاني

1. Wright, T. (ed.), The Travels of Marco Polo (New York: ASM Press, 1968).
2. Wittfogel, K., Oriental Despotism (New York: Vintage Books, 1981).
3. Wood, F., Did Marco Polo Go to China- (London: Secker and Warburg, 1995).
4. Williams, G. A., Excalibur (London: BBC, 1994).
5. Crone, P. and Cook, M., Hagarism: The Making of the Islamic World (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
6. Southern, R. W., Western Views of Islam in the Middle Ages (Cambridge, Massachusetts: Harvard, 1962), p. 7.

7. المصدر نفسه، ص: 23 – 24

8. المصدر نفسه، ص: 25

9. Gwyn, p. 120.

10. اقتبسه بيكون من سوذرن، ص: 59

11. Campbell, M. B., The Witness and the Other: Exotic European Travel Writing 400 - 1600 (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988), p. 48.
12. Mandeville, Sir John, The Travels of Sir John Mandeville

(Harmondsworth: Penguin, 1983), p. 180.

13. Preface to The Travels of Sir John Chardin into Persia and the East Indies (1686).
14. Qouted by Lathcam, J. D. -Arabic and Islamic Studies in the UK-, New Books Quarterly, 1: 2- 3, 1981, pp. 37- 8.
15. Hamilton, A., William Bedwell, the Arabist (Leiden: Brill, 1985), p. 67.
16. Prideaux, H., Mahomet: The True Nature of the Imposter Fully Displayed in the life of Mahomet (1697).
17. Ibid.
18. Ibid.
19. Heylyn, P, Cosmographie (1682).
20. De Baer, E. S., (ed.), Correspondence of John Locke (Oxford: Oxford University Press, 1976-), vol. I, p. 353.
21. Maundrell, H., Journey from Aleppo to Jerusalem at Easter (1697), p. 53.
22. De Thevenot, A., Travels of Monsieur de Thevenot into the Levant (1686), pt. I, p. 58.
23. Rycaut, Sir Paul, Present State of the Ottoman Empire (1668), p. 32.
24. Works of Sir William Temple (1814), vol. III, p. 390.
25. Berniey, F., Travels in the Mughal Empire (1914), p. 231.
26. De Thevenot, op cit., pt. I, p. 58.
27. Baines, Sir Thomas, m Early Travels Voyages and Travels in the Levant (1893), p. 271.
28. Terry, E., A Voyage to the East Indies (1655), p. 346.
29. Boxer, C., South China in the Sixteenth Century: Being the Narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, OP, Fr. Martin de Rada, OESA (London: The Hakluyt Society, second series, 1953).
30. Ricchi, M., China in the Sixteenth Century Journalas 1583- 1610, transl. and ed. L. Galagher (New York: 1953), p. 30.

31. Lach, D. (ed.), Liebniz Novissima Sinica- Latest News from China (Honolulu, 1957), pp. 46- 7.
32. Montesquieu, Spirit of the Laws (1748),),p. 280.
33. Voltaire, History of Manners and Spirit of Nations (1756), XXIV, pp. 28- 9.
34. Ferguson, A., An Essay on the History of Civil Society, ed. By D. Forbes (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1986).
35. Marshall, P. G., Williams, G., The Great Map of Mankind (London: Dent, 1982), p. 87.
36. Von Herder, J. G., The Outline of a Philosophy of the History of Man (1784), pp, 1970 8, 296.
37. Marshall and Williams, op cited., p. 176.
38. Holwell, J. Z., Interesting Historical Events relative to the Province of Bengal and the Empire of Indostan (1767), p. 70.
39. Reynal, A., A Philosophical and Political History of the Settelment and Trade of the Europeans in the East and West Indies (1777), Vol. I, p. 38.
40. Marshall, P. G., The British Discovery of Hiduism in the Eighteenth Century (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 43- 4.
41. Quoted in Marshall, P. G. (ed.), Writng and Speeches of Edmund Burke (Oxford: Oxford University Press, 1981), pp. 140- 2.
42. Marshall and Williams, op cit., p. 158.
43. Ibid., p. 94.
44. Mandeville, Sir John, Travels , op cit., 189.
45. Grant. C., Letter to Methodist minister Thomas Coke, in Life of Thomas Coke (London, 1815), p. 201.
46. Quoted in Kabbani, R., Europe-s Myths of the Orient (London: Macmillan, 1986), p. 54.
47. Ibid., p. 59.
48. Djait, H., Europe and Islam (Berkeley: University of California

Press, 1985), p. 29.

49. Doughty, C. M. (1888), Travels in Arabia Deserta (New York: Dover, 1979 edn), vol. I, p. 21.
50. Ibid., vol. 2, p. 405.
51. Ibid., vol. 2, p. 22.
52. Al-Sayyid, A. L., Egypt and Cromer (London: John Murray, 1968), p. 77.
53. Ibid., p. 143.
54. Cromer quoted in Said, E., Orientalism (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), p. 38.
55. Byron, Lord, -Notes to Childe Harold-s Pilgrimage-, The Poetical Works (London: 1960), p. 884.
56. Kabbani, op cit., pp. 84- 5.
57. Qouted by Thornton, L., The Orientalists: Painter-Travellers (Paris: ARC Edition, 1994), p. 152.
58. Hegel, Lectures on the Philosophy of History, quoted by Djait, H., Europe and Islam, op cit., p. 80.
59. Said, op cit., p. 154.
60. Spengler, O., The Decline of the West (New York: Knopf, 1939).
61. Iqbal, Sir Muhammad, Reconstruction of the Religious Thought in Islam (Lahore: Ashraf, 1971), pp. 142- 3.
62. Toynbee, A., A Study of History (Oxford and London: Oxford University Press and Thames and Hudson, 1972).

الفصل الثالث

1. Jameelah, M., Islam and Orientalism (Lahore: Yusuf Khan, 1971), p. 105.
2. Tibawi, A. L., English-speaking Orientalism: A Critique of their Approach to Islam and Arab Nationalism (London: Luzac, 1964), p. 8.
3. Ibid, p. 9.

4. Ibid, all quotes in paragraph are from p. 11.
5. Ibid, p. 13.
6. Originally published in Diogene (1963), 44, pp. 109- 142. All quotes taken from Anouar Abdel-Malek, Civilization and Social Theory (London: Macmillan, 1981), where the paper has been reproduced; pp. 75- 6.
7. Ibid, p. 76.
8. Ibid, p. 76.
9. Ibid, p. 77.
10. Ibid, p. 77.
11. Ibid, p. 79.
12. Ibid, p. 80.
13. Swettenham quoted in Alatas, S. H., The Myth of the Lazy Native (London: Frank Cass, 1977), p. 75.
14. Ibid, p. 72.
15. Ibid, pp. 72- 3.
16. Alatas, S. H., The Myth of the Lazy Native (London: Frank Cass, 1977), p. 75.
17. Djait, H., Europe and Islam (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 169- 70.
18. Ibid, p. 173.
19. Ibid, p. 6.
20. Ibid, all quotes in paragraph are from pp. 171- 2.
21. Ahmad, A., In Theory: Classes, Nations, Literatures (London: Verso, 1992), ch. 5.
22. Posthumously collected together in Hodgson, M. G., Rethinking World History (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
23. Hodgson, M. G., The Venture of Islam (Chicago: University Chicago Press, 1974; 3 vols).
24. Clifford, J., The Predicament of Culture: Twentirth-century Ethnography: Literature and Art (Cambridge, Mass: Harvard

University Press, 1988), p. 267.

25. Said, E., Orientalism (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), p. 1.
26. Ibid, p. 3.
27. Ibid, pp. 41- 2.
28. Ibid, p. 203.
29. Ibid, p. 94.
30. Lewis, B., Islam and the West (New York: Oxford University Press, 1993).
31. Gellner, E., -The Mightier Pen- Edward Said and the double standards of inside-out colonialism-, Times Literary Supplement, 19 February 1993.
32. Fox, R. G., -East of Said in M. Sprinker (ed), Edward Said: A Critical Reader (Oxford: Blackwell, 1992), p. 145.
33. Mackenziem J., Orientalism: History, Theory and the Arts (Manchester: Manchester University Press, 1995), pp. 208- 10.
34. Ibid, p. 215.
35. Young, R., White Mythologies: Writing History and the West (London: Routledge, 1990), p. 129.
36. Porter, D., -Orientalism and its Problems- in Williams and L. Chrisman (eds), Colonial Discourse and Post-Colonial Theory (Hertfordshire, Harvester Wheatsheaf, 1993), p. 151.
37. Ibid, p. 152.
38. Ibid, p. 153.
39. Said, op cit., p. 328.
40. Young, op cit., pp. 227- 8.
41. Ahmad, op cit., p. 164.
42. Ibid, p. 168.
43. Young, op cit., p. 127.
44. Richardson, M., -Enough Said - Reflections of Orientalism-, Anthropology Today, 6: 4, 1990, pp. 160 19.

45. Said, E., The Politics of Dispossession (New York: Pantheon Books, 1994), p. 388.
46. Said, E., Covering Islam (New York: Pantheon Books, 1981), p. 41.
47. Said, E., -Orientalism Reconsidred- in F. Barker et al (eds), Europe and its Others (Colchester: University of Essex, 1985; 2 vols).
48. Said, E. The World, the Text and the Critic (Harvard: Harvard University Press, 1983), p. 290.
49. Makdisi, G., The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990); and Makdisi, G., The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).
50. Said, E., Representations of the Intellectual (London: Vintage, 1994).
51. Robbins, B., -East is a Career- in M. Sprinker (ed), op cit., p. 50.

الفصل الرابع

1. This is a contested terrain. See M. Harris-s incomprehension in The Rise of Anthropological Theory (London: Routledge, 1961), arguing with this point as made by M. Hodgen in Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries (Philadelphia: Univesity of Philadelphia Press, 1964).
2. Marshall, P. G. and Williams G., The Great Map of Mankind (London: Dent, 1982), p. 143.
3. Cantwell Smith, W., Islam in the Modern World (Princeton: Princeton Univesity Press, 1957).
4. Gibb, H. A. R., Modern Trends in Islam (Chicago: Univesity of Chicago Press, 1947).
5. Hitti, P. K., Islam and the West (Princeton: Von Nostrand, 1962).
6. Cantwell Smith, op cit., p. 110.
7. Cragg, K., as summarized by J. Qureshi in A. Hussain and J. Qureshi

et al. (eds), Orientalism, Islam and Islamists (Hattleboro: Amana Books, 1984), pp. 211- 13.

8. Anderson. N., Islam in the Modern World: A Christian Perspective (Leicester: Apollos, 1990).

9. Crone, P. and Cook, M., Hagarism: the Making of the Islamic World (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

10. Cook, M., Nuhammad (Oxford: Oxford University Press, 1983).

11. Pipes, D., In the Path of God: Islam and Political Power (New York: Basic Books, 1954).

12. Binder, L., Islamic Liberalism (Chicago: University of Chicago Press, 1988), p. 106.

13. Ibid, p. 107.

14. Cook, op cit., pp. 37- 38.

15. Laffin, J., The Dagger of Islam (London: Pan Books, 1991).

16. Fukayama, F., End of History and the Last Man (London: Hamish Hamilton, 1992).

17. Huntington, S., -The Clash of Civilizations-, Foreign Affairs, 72 (3), July/August 1993, pp. 22- 49.

18. Soguk, N., -Reflections on the -Orientalized Orientals--, Alternatives, 18, 1993, p. 363.

19. Quoted in Edwards, M., Raj (London: Pan Books, 1969), p. 151.

20. Vittachi, V. T., The Brown Sahib Revisited (Delhi: Penguin, 1987), p. 14.

21. Singer, M.R., The Emerging Elite (Cambridge, Massachussetts: MIT Press., 1964), p, 47.

22. Ibrahim, S. E., and Hopkins, N.S. (eds), Arab Society (Cairo: Cairo University Press, 1985).

23. Naipaul, V. S., Among the Believers: An Islamic Journey (London: Penguin, 1981).

24. Rushdie, S., The Satanic Verses (London: Viking, 1988).

25. Naipaul, op cit., p. 16.

26. Ibid., p. 14.
27. Geoffrey Chaucer, The Canterbury Tales: A Selection. Ed. D. R. Howard (New York: Signet Classics, 1969), p. 78.
28. Naipaul, V. S., Beyond Belief: Islamic Excursions Among the Converted Peoples Journey (London: Little, Brown, 1998).
29. Daniel, N., Islam and the West (Oxford: One World, 1993), p. 17.
30. Nandy, A., Traditions, Tyranny and Utopias (New Delhi: Oxford University Press, 1987), p. 15.
31. Updike, J., The Coup (New York: Random House, 1978).
32. Caputo, P., The Horn of Africa (London: Future, 1982).
33. Ramdall, J., The Jihad Ultimatum (New York: Pinnacle Books, 1988).
34. Forsyth, F., The Fist of God (London: Corgi Books, 1994).
35. Carson, M., Friends and Infidels (London: Black Swan, 1989).
36. Nadel, A., -A Whole new (Disney) world order: Aladdin, Atomic Power and the Muslim Middle East- in M. Bernstein and G. Studlar (eds), Vision of the Orient: Orientalism in Film (London: I. B. Tauris, 1997), p. 184.
37. Nadel, op cit., p. 185.
38. Spencer, J., The Great Chan-s Great Continent: China in Western Minds (New York: W. W. Norton, 1998), p. 167.
39. Ibid, p. 140.
40. Nadel, op cit., p. 199.

الفصل الخامس

1. من أجل شرح مختصر للمعرض انظر:
Beaulieu, J., -Re-viewing Orientalism-, Third Text, 43: 98- 101, 1998.
2. من أجل مناقشة تفصيلية لكتاب كندرسلي «تاريخ العالم» انظر:
Sardar, Z., Postermodernism and the Other (London: Pluto Press, 1998), ch. 3.
3. Ishihara S., The Japan that Can Say No (New York: Simon and

Schuster, 1991).

4. Morley, D. and Robins, K., Spaces of Identity (London: Routledge, 1995), p. 168.

5. Ibid, p. 162.

6. Ueno, T. (1997) -Japanimation and Techno-Orientalism- in M.B. Roetto (ed.), ISEA 96 Proceedings: Seventh International Symposium on Electronic Art (Rotterdam: ISEA 96 Foundation, 1997).

7. Morley and Robins, op cit., p. 170.

مصادر ومراجع مختارة

Abdel-Malek, A. (1981) Civilization and Social Theory. London: Macmillan.

Ahmad, A., (1992) In Theory: Classes, Nations, Literatures. London: Verso.

Ahmed, L. (1992) Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate. New Haven: Yale University Press.

Alatas, S. H. (1977) The Myth of the Lazy Native London: Frank Cass.

Alloula, M. (1986) The Colonial harem, trans. M. Godzich and W. Godzich. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Asad, T. (1973) Anthropology and the Colonial Encounter. London: Ithaca Press.

Asad, T. (1993) Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Beaulieu, J. (1998) -Re-viewing Orientalism-, Third Text, 43: 98- 101.

Bernstein and Studlar G. (1997) Vision of the Orient: Orientalism in Film. London: I. B. Tauris.

Binder, L.. (1988) Islamic Liberalism. Chicago: University of Chicago Press.

Brenan, T. (1989) Salman Rushdie and the Third World. London: Macmillan.

Campbell, M. B. (1988) The Witness and the Other: Exotic European Travel Writing 400 - 1600. Ithaca: Cornell University Press.

Chow, R. (1993) Writing Diasporic Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies. Bloomington: Indiana University Press.

Clifford, J. (1988) The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art .Cambrid Mass: Harvard University

Press.

Clifford, J. (1988) -On Orientalism- in The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Coury, R. (1997) -The persistence and rehabilitation of Orientalism-, Third Text, 39: 67- 76.

Daniel, N. (1966) Islam, Europe and Empire. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Daniel, N. (1979) Arabs and Medieval Europe. London: Longman.

Daniel, N. (1984) Heroes and Saracens. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Daniel, N. (1993) Islam and the West. Oxford: One World (original edn, 1960).

Davies, N. W. (1988) Knowing One another: Shaping an Islamic Anthropology. London: Mansell.

Djait, H., (1985) Europe and Islam. Berkeley: University of California Press.

Edwards, M. (1969) Raj. London: Pan Books.

Fabian, J. (1963) Time and the Other: How Anthropology Makes the Object. New York: Columbia University Press.

Federici. S. (ed.) (1995) Enduring Western Civilisation. Westport, Connecticut: Praeger.

Gillespie, M. (1995) Television, Ethnicity and Cultural Change. London: Routledge.

Goonatilake, S. (1982) Crippled Minds: An Exploration into Colonial Culture. Delhi: Vikas.

Gunny, A. (1996) Images of Islam in Eighteenth-Century Writings. London: Grey Seal.

Habib, I. (1995) Essays in Indian History. New Delhi: Tulika.

Halliday, F. (193) -Orientalism and its critics-, British Journal of Middle Eastern Studies, 20 (2).

Harris, M. (1969) The Rise of Anthropological Theory. London: Routledge.

Hodgen, M. (1964) Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Philadelphia: Univesity of Philadelphia Press.

Hodgson, M. G., (1961- 74) The Venture of Islam. Chicago: University of Chicago Press.

Hussain, A. and Qureshi, J. et al. (eds) (1984). Orientalism, Islam and Islamists. Hattleboro: Amana Books.

Ishihara, S. (1991) The Japan That Can Say No. New York: Simon and Schuster.

Jameelah, M. (1971) Islam and Orientalism. Lahore: Yusuf Khan.

Jullian, P. (1977) Les Orientalistes. Paris: L-Office du Livre.

Kabbani, R. (1986) Europe-s Myths of the Orient. London: Macmilan.

Kuper, A. (1988) The Invention of Primitive Society. London: Routledge.

Lambropoulos, V. (1993) The Rise of Eurocentrism: Anatomy of Interpretation. Princeton: Princeton University Press.

Laroui, A. (1976) The Crisis of Arab Intellectual. Berkeley: University of California Press.

Lawrence, B. (1998) Shattering the Myth: Islam beyond Violence. Princeton: Princeton University Press.

Lewis, R. (1996) Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation. London: Routledge.

Lowe, L. (1991) Critical Terrains: French and British Orientalisms. Ithaca: Cornell University Press.

Maalouf, A. (1984) The Crusades Through Arab Eyes. London: Al Saqi.

Mackenzie J., (1995) Orientalism: History, Theory and the Arts. Manchester: Manchester University Press.

Makdisi, G. (1981) The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Makdisi, G. (1981) . The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Mani, L. and Frankenberg, R. (1995) -The Challenge of Orientalism-. Economy and Society, 14 (2): 174- 92.

Marchetti, G. (1993) Romance and the -Yellow Peril-. Berkeley: University of California Press.

Marshall, P. G. (1970) The British Discovery of Hindustan in the Eighteenth Century. Cambridge: Cambridge University Press.

Marshall, P. G. and Williams G. (1982) The Great Map of Mankind. London: Dent.

Menon, N. (1993) -Orientalism and After-, Public Culture, 6 (1): 65-76.

Michalak, L. (undated) Cruel and Unusual: Negative Images of Arabs In American Popular Culture. Washington, DC: American Arab Anti-Discrimination Committee.

Mitchell, T. (1988) Colonizing Egypt. Cambridge: Cambridge University Press.

Morley, D. and Robins, K. (1995) Spaces of Identity: Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries. London: Routledge.

Nandy, A. (1983) Intimate Enemy. New Delhi: Oxford University Press.

Nandy, A. (1987) Traditions, Tyranny and Utopias. New Delhi: Oxford University Press.

Nielson, J. and Khasawnih, S. A. (1998) Arabs and the West: Mutual Images. Amman: Jordan University Press.

Nochlin, L. (1983) -The Imaginary Orient, Art in America, 71 (5): 118-31, 1186- 91.-

Panikkar, K. M. (1953) Asia and Western Domination. London: Allen and Unwin.

Parry, J. H. (1974) Trade and Dominion. London: Cardinal.

Pratt M. I. (1997) Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation. London: Routledge.

Richardson. M. (1990) -Enough Said - Reflections of Orientalism-, Anthropology Today, 6 (4): 16- 19.

Said, E. (1978) Orientalism. London: Routledge and Kegan Paul.

Said, E. (1983) The World, the Text and the Critic. Harvard: Harvard University Press.

Said, E. (1993) Culture and Imperialism. London: Chatto and Windus.

Said, E. (1994) Representations of the Intellectual. London: Vintage.

Said, E. (1994) The Politics of Dispossession. New York: Pantheon Books.

Sardar, Z. (1992) -When Dracula Meets the -Other-: Europe, Columbus and the Columbian Legacy-. Alternatives, 17: 493-517.

Sardar, Z. (1996/7) -Walt Disney and the Double Victimization of the Pocahontas-, Third Text, 37:17-27.

Sardar, Z. (1998) Postmodernism and the Other. London: Pluto Press.

Sardar. Z. (1999) -Development and the location of eurocentrism- in R. Munck and D. O-Hearn (eds) Critical Development Theory: Contributions to a New Paradigm. Zed Books, London.

Sardar, Z. and Davies, M. W. (1990) Distorted Imagination: Lessons from the Rushdie Affair. London: Grey Seal.

Sardar, Z. and Davies, M. W. and Nandy, A. (1993) Barbaric Others: A Manifesto on Western Racism. London: Pluto Press.

Shaheen, J. (1985) The TV Arab. Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University Popular Culture Press.

Shaheen, J. (1987) -The Hollywood Arab- Journal of Popular Film and Television, 14 (4): 148-57.

Sharpe, J. (1993) Allegories of Empire: The Figure of Woman in the Colonial Text. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Shohat, E. and Stam, R. (1994) Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media. London: Routledge.

Singer, M.R. (1964) The Emerging Elite. Cambridge, Massachussetts: MIT Press.

Soguk, N. (1993) -Reflections on the -Orientalized Orientals--, Alternatives, 18: 361-38.

Southern, R. W. (1962) Western Views of Islam in the Middle Ages. Cambridge, Massachusetts: Harvard.

Southern, R. W. (1970) Western Society and the Church in the Middle Ages. Harmondsworth: Penguin.

Spencer, J. (1998) The Great Chan-s Great Continent: China in Western Minds. New York: W. W. Norton.

Sprinker, M. (1992) Edward Said: A Critical Reader. Oxford: Blackwell.

Spurr, D. (1993) The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration. Durham: Durham University Press.

Suleri, S. (1992) The Rhetoric of English India. Chicago: University of Chicago Press.

Thapar, R. (1992) Interpreting Early India. Delhi: Oxford University Press.

Tibawi, A. L. (1964) English-speaking Orientalism: A Critique of their Approach to Islam and Arab Nationalism. London: Luzac.

Tibawi, A. L. (1976) Arabic and Islamic Themes. London: Luzac.

Turner, B. S. (1994) Orientalism and Globalism. London: Routledge.

Ueno, T. (1997) -Japanimation and Techno-Orientalism- in M.B. Roetto (ed.), ISEA 96 Proceedings: Seventh International Symposium on Electronic Art. Rotterdam: ISEA 96 Foundation.

Vittachi, V. T. (1987) The Brown Sahib Revisited. Delhi: Penguin.

Waardenburg, J. (1963) L-Islam dans le miroir dans l-Occident. The Hague: Mouton.

Williams, G. A. (1996) Excalibur. London: BBC.

Wittfogel, K. (1981) Oriental Despotism. New York: Vintage Books.

Young, R. (1990) White Mythologies: Writing History and the West. London: Routledge.